



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS/DOCTORADO

Santiago Pich

EXTRA CORPOREM NULLA SALUS:

A ENCRUZILHADA ENTRE CORPO, SECULARIZAÇÃO E CURA NO
NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO

FLORIANÓPOLIS, 2009



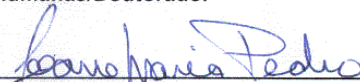
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado

**“EXTRA CORPUS NULLA SALUS: A ENCRUZILHADA ENTRE CORPO,
SECULARIZAÇÃO E CURA NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO.”**

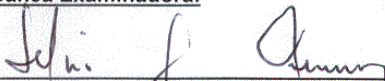
**Por
SANTIAGO PICH**


Orientador Prof. Dr. Selvino J. Assmann
Co-orientador Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

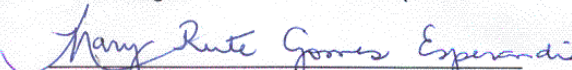
Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor em Ciências Humanas* e aprovada em sua forma final no dia 20 de março de 2009, atendendo as normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.



Prof.ª. Dra. Joana Maria Pedro – Coordenadora do Programa

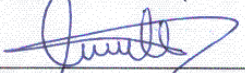
Banca Examinadora:

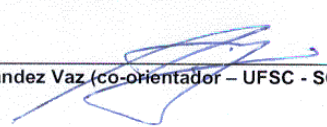

Prof. Dr. Selvino J. Assmann (orientador – presidente UFSC - SC)


Prof. Dr. Edgardo José Manuel Castro (UNSAM – Buenos Aires)


Prof.ª. Dra. Mary Rute Gomes Esperandio (PUC - PR)


Prof. Dr. Alberto Groisman (UFSC - SC)


Prof.ª. Dra. Sandra Noemi Gaponi (UFSC - SC)


Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (co-orientador – UFSC - SC)

Florianópolis, 20 de março de 2009.

DEDICATÓRIA

À minha mãe, María del Carmen, e ao meu pai, Alejandro Romeo, dos quais, por já não estar ou por estar longe, sinto saudades.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos-orientadores Prof. Selvino J. Assmann e Prof. Alexandre Fernandez Vaz em primeiro lugar pela amizade.

Ao amigo-orientador Prof. Selvino por compartilhar comigo (conosco) a idéia de que o trabalho intelectual só faz sentido, quando é assumido como uma atividade que se inscreve na nossa biografia, isto é, como ele gosta de dizer lembrando Foucault, que toda crítica deve ser sempre primeiro auto-crítica. Também lhe agradeço pela atenta e brilhante leitura do texto, pelas orientações recebidas, pela preocupação constante para indicar interlocutores para a pesquisa e pelo respeito com que tratou minhas idéias. Estendo este agradecimento às mulheres da sua vida, Helena e Moira, que me acolheram carinhosa e familiarmente na sua casa.

Ao amigo-orientador Prof. Alexandre, o maior motivador que tive para realizar o doutoramento em Florianópolis, o que nos permitiu compartilhar poucos, mas muito gratificantes momentos de convívio pessoal-acadêmico. Também lhe agradeço pela precisa leitura do trabalho e pelas importantes sugestões teórico-metodológicas que muito enriqueceram a elaboração da tese.

À Fátima, minha companheira, amiga e amante. Pela companhia, pela amizade e pelo amor. Também agradeço pela presença constante, mesmo que à distância, e pelas muitas renúncias realizadas para me acompanhar.

Ao Prof. Alberto Groisman, pela oportunidade de poder ter compartilhado um importante semestre na disciplina de Antropologia da Religião, pela atenção constante e pelas importantes orientações dadas para a realização do trabalho de campo, sem as quais também eu teria mantido uma posição legisladora com relação ao neopentecostalismo.

Aos professores, à coordenação e à secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas (PPGICH) pela oportunidade e apoio para realizar o processo de doutoramento.

Aos amigos-colegas da turma de 2004, em particular à Carla, à Samantha, ao Ronaldo, ao Sílvio e à memória da Dora, que recentemente nos deixou e deixou saudades. Faço uma menção especial ao grupo de orientandos do Prof. Selvino. Ao Ivan, cuja preciosa amizade ganhei nestes anos, e ao Paulo, com os quais compartilhamos ótimos encontros de orientação com o Prof. Selvino, acompanhados de vinho e carne assada. *In vino veritas*. Ao Chico que tem uma grande sensibilidade para dialogar com gerações diferentes da sua. Também agradeço muito especialmente à Katja, pessoa que conta com uma profunda e especial visão do mundo.

Aos amigos de Ijuí, Paulo e Fernando, que sempre acreditaram em mim, e me ajudaram a que eu também acreditara.

Aos amigos-colegas da UNIVALI, às turmas de Florianópolis, de Itajaí-Balneário Camboriú e de Blumenau, com os quais tenho o privilégio de dividir a minha vida profissional. Agradeço especialmente aos membros do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Física escolar, à Imaê, à Diná, à Cassi, ao Willian, ao Kim, à Vanderléa, à Rosana e à Talita, por me permitir compartilhar da sua curiosidade para questionar o mundo. Também agradeço à Direção do CCS, na pessoa da Profa. Arlete pelo apoio dado, principalmente nos momentos finais da elaboração da tese.

RESUMO

O neopentecostalismo é o movimento religioso brasileiro de maior expressão na alta modernidade. As análises sociológicas realizadas sobre ele a partir da segunda metade da década de 1990 se pautam, via de regra, muito mais pelo julgamento a partir de princípios teológicos, que por uma sincera tentativa de compreender essa manifestação religiosa como uma genuína expressão da modernidade. Compreendemos o neopentecostalismo como um movimento religioso que, paralelamente, *afirma* a modernidade e *se afirma* na modernidade. Nos valendo do conceito de secularização como operador de passagem de forças transcendentais para o plano imanente, concebemos a modernidade como um período histórico que sacraliza a imanência. Nesse contexto, identificamos a política, a economia e a biomedicina como terrenos privilegiados em que esse processo se materializa. A modernidade é, assim entendemos, um período em que o religioso permanece presente na esfera pública sob outras roupagens, e que se orienta por um *telos* de cura imanente do ser humano e do mundo. A partir desses pressupostos, sustentamos a hipótese de que o neopentecostalismo re-institucionaliza na esfera religiosa os registros da economia e da cura dos indivíduos, e localiza a salvação na tensão entre a imanência e a transcendência, dando primazia à imanência. As idéias que fundamentam esse processo se encontram nos dois principais registros teológicos neopentecostais: a teologia da guerra espiritual e a teologia da prosperidade. O corpo é o espaço atravessado pelos diferentes vetores teológicos do neopentecostalismo, e nele se realiza a salvação imanente. Dessa maneira situamos nosso objeto de estudo: a multivocalidade do corpo no registro da cura como salvação imanente no neopentecostalismo brasileiro, com o qual nos confrontamos em perspectiva interdisciplinar. Como fontes empíricas para a nossa pesquisa nos valem tanto de procedimentos etnográficos realizados na Catedral da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) da cidade de Florianópolis – SC, quanto da produção bibliográfica do líder da IURD, Edir Macedo, e da auto-biografia de um ex-pastor da IURD. A partir da nossa relação com o objeto, identificamos no projeto *Homo Sacer* do filósofo italiano Giorgio Agamben um instigante e original horizonte interpretativo para as diversas expressões do corpo no neopentecostalismo brasileiro. Constatamos que a entrada do fiel na igreja pressupõe a entrega (e a captura) da sua vida ao poder absoluto do Soberano que ali reina, e às mãos dos especialistas religiosos que governam esse espaço. O templo neopentecostal é um campo, no qual toda e qualquer intervenção sobre o corpo torna-se possível. A identificação do fiel com o corpo doutrinário neopentecostal também leva o indivíduo a sacralizar o agir com vistas à produção, a operosidade, por objetivar a glorificação de Deus. O dinheiro, enquanto potência divina imanentizada e fruto do agir produtivo, é o mais importante sacrifício que deve ser feito, mediando as relações entre o humano e o divino. Nos perguntamos, se a relação com o corpo a partir da devoção à produção e da entrega da vida a um poder absoluto de vida e morte, não podem sinalizar, no limite da subjetivação absoluta brechas para a expressão da subjetividade.

Palavras-chave: neopentecostalismo, corpo, secularização, cura.

ABSTRACT

Neopentecostalism is the most important Brazilian religious movement of the late modernity. Sociological analysis on that religious expression produced from the second half of the 1990 decade are more frequently judgments based on theological conceptions, than attempts to comprehend it as an genuine expression of modernity. We conceive neopentecostalism as an religious movement, which reinforce modernity, as much as reinforce itself in the modernity. Using secularization concept as an operator which enable transferring forces from transcendence to immanence, we conceive modernity as a historical period that sacralize immanence. On that context, we identify politics, economics and biomedicine as most proper fields in which that process became real. Modernity is, so our understanding, as a historical period in which the religious assumed different faces and is oriented by a *telos* of immanent cure of the human being and the world. Based on those presupposes, we defend the hypothesis that neopentecostalism reintroduce the vectors of economics and healing of individuals in religious field, as well as localize salvation in the tension between immanence and transcendence, focusing, nevertheless, on immanence. The ideas which base that process are located in the two theological constructs: the theology of spiritual battle and the health and wealth gospel. The body is transverse by of both theologies and in it occurs the immanent salvation. So we delimitate our research object: the multiplicity of expressions of body in the Brazilian pentecostalism in the process of integral cure as immanent salvation, assuming our relationship with the research object interdisciplinary. As empirical basis we use also ethnographical procedures accomplished in the International Church of God Kingdom's Cathedral (ICGK) in Florianópolis - SC, as well as the large bibliography produce by the leader of ICGK, Edir Macedo, and an autobiography of a formed pastor. Based on our confrontation with the research object, we conceive the project *Homo Sacer* of Italian philosopher Giorgio Agamben, as a instigated and original interpretation horizon for the different body expressions in Brazilian neopentecostalism. We evidenced that entrance of an individual in a neopentecostal church implicates offering (and capturing) its life to absolute power of Sovereign that reigns in that place, as well to the hands of the religious agents that govern the church. Neopentecostal temple is a field, in which every intervention on body is possible. The follower identification with neopentecostal doctrinal principles leads individual to sacralize productive acting, operosity, because is oriented to glorificate God. Money, as a immanent divine power and result of productive acting, is the most important sacrifice which is to do, mediating relationship between God and the human beings. We ask ourselves, if the relationship with the body based on the devotion to production and the unconditional offer of itself to an absolute power of life and dead, could be, in the limit of total subjection, a gap for subjectivity.

Key-words: neopentecostalism, body, secularization, cure.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: APRESENTANDO O CAMINHO DA INVESTIGAÇÃO.....	10
1. METODOLOGIA	26
1.1. ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS E A NOSSA RELAÇÃO COM O CAMPO	26
1.2. EM TORNO DA CONSTRUÇÃO DO OBJETO	31
1.3. LOCALIZANDO O CORPO NO MOVIMENTO RELIGIOSO PENTECOSTAL.....	33
1.4. ENTRANDO NO CAMPO	35
2. SECULARIZAÇÃO: A DISPUTA SEMÂNTICA EM TORNO DA IDENTIDADE DA MODERNIDADE	42
2.1. POR UMA BREVE HISTÓRIA DO CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO.....	42
2.2. EM TORNO DA DISPUTA SEMÂNTICA SOBRE OS TERMOS SECULARIZAÇÃO, SECULARISMO, LAICIDADE E LAICISMO	44
2.3. A PLÊIADE DE SENTIDOS DA SECULARIZAÇÃO	46
2.4. A SECULARIZAÇÃO NO ÂMBITO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA: ENTRE O ENGANO WEBERIANO E A BANALIZAÇÃO SOCIOLÓGICA	47
2.5. SECULARIZAÇÃO DO ESTADO E CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL: BREVES APONTAMENTOS	57
2.6. INTERMEZZO	67
2.7. POR UMA OUTRA LEITURA DA SECULARIZAÇÃO: UMA PONTE ENTRE O CÉU E A TERRA.....	71
2.8. A PRIMEIRA CONFRONTAÇÃO DE GIORGIO AGAMBEN COM O PROBLEMA DA SECULARIZAÇÃO	85
2.9. CONCLUINDO PARA ORIENTAR A LEITURA.....	88
3. A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL E O PROBLEMA DA SECULARIZAÇÃO: ENTRE A AUTO-AFIRMAÇÃO DA MODERNIDADE E A APOLOGIA DA TRADIÇÃO	91
3.1. NEOPENTECOSTALISMO: UMA EVIDÊNCIA DA INEROXABILIDADE DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO	91
3.2. A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA: ENTRE OS INTERESSES RELIGIOSOS DOS SOCIÓLOGOS DA RELIGIÃO E A SIMPATIA PELO NOVO	94
3.2.1. OS DIFERENTES OLHARES DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA SOBRE O NEOPENTECOSTALISMO	98
3.2.2. SIMPATIA PELO NOVO?	100
3.2.3. O NEOPENTECOSTALISMO NO BANCO DOS RÉUS E O PARADIGMA DA SECULARIZAÇÃO.....	106
3.3. PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA NOSSA COMPREENSÃO SOCIOLÓGICA DO FENÔMENO RELIGIOSO E AS NOMENCLATURAS E TIPOLOGIAS DO NOSSO ESTUDO	115
3.3.1. O ESPÍRITO GANHA O MUNDO: A GÊNESE DO PENTECOSTALISMO NOS ESTADOS UNIDOS E AS PONTES COM O BRASIL.....	117
3.3.2.1. A PRIMEIRA ONDA DO PENTECOSTALISMO: O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO – O ESPÍRITO BATIZA	122
3.3.2.2. A SEGUNDA ONDA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO: O PENTECOSTALISMO NEOCLÁSSICO OU DEUTEROPENTECOSTALISMO – O ESPÍRITO CURA	125
3.3.2.3. A TERCEIRA ONDA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO: O NEOPENTECOSTALISMO – O ESPÍRITO PROSPERA	132
3.3.3. APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA E A ESTRUTURA DA IURD	139
3.3.3.1. SÍNTESE SOBRE A PRODUÇÃO ACADÊMICA DE TESES E DISSERTAÇÕES SOBRE A IURD.....	155
3.3.4. CONDIÇÕES SOCIAIS BRASILEIRAS PARA A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO PENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAL: APONTAMENTOS NECESSÁRIOS	157
3.3.4.1. ACOMODAÇÃO X PROTESTO: OU SOBRE AS PROMESSAS MODERNAS NÃO CUMPRIDAS.....	164
3.5. ENTRE O ESPÍRITO DO CAPITALISMO E O ESPÍRITO (NEO)PENTECOSTAL	168
4. UNIDADE NA PRAGMÁTICA: AS TEOLOGIAS DO (NEO)PENTECOSTALISMO.....	172
4.1. EM TORNO DA ARTICULAÇÃO DA(S) TEOLOGIA(S) NEOPENTECOSTAIS	177
4.2. OS TIPOS DE REUNIÃO E A ESTRUTURA LITÚRGICA NA IURD	180
4.3. CONDUÇÃO PELO CORPO: AS TÉCNICAS CORPORAIS IURDIANAS	184
4.4. TEOLOGIA(S) (NEO)PENTECOSTAL(IS): HIERARQUIA E ARTICULAÇÃO	
4.5. A TEOLOGIA DA GUERRA ESPIRITUAL: O MUNDO E O CORPO COMO CAMPOS DE BATALHA.....	
4.5.1. A DOCTRINA DOS ESPÍRITOS TERRITORIAIS	
4.5.2. A DOCTRINA DAS MALDIÇÕES HEREDITÁRIAS	197
4.5.3. A CONQUISTA DO CORPO PELOS DEMÔNIOS	199
4.5.4. O CORPO COMO TEMPLO DO ESPÍRITO SANTO.....	204
4.5.5. EXTERIORIZAÇÃO DA ORIGEM DO MAL E A RELATIVIZAÇÃO DA CULPA.....	212

4.5.6. A RELIGIÃO, A BIOMEDICINA E A SAÚDE DO CORPO: ENTRE RUPTURAS E CONTINUIDADES	215
4.5.6.1. BIOMEDICINA, MAQUINIZAÇÃO DO CORPO E RASTROS DO RELIGIOSO.....	217
4.5.6.2. A CURA NO NEOPENTECOSTALISMO	225
4.6. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: ENTRE A SACRALIZAÇÃO DA IMANÊNCIA E A PROFANAÇÃO DA RELIGIÃO ...	235
4.6.1. O (NEO)PENTECOSTALISMO: NEO-CALVINISMO OU RUPTURA COM A REFORMA?	244
4.6.2. O MUNDO COMO CRIATURA E A VOCAÇÃO DA CIÊNCIA MODERNA.....	256
4.6.3. A GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DA ECONOMIA MODERNA: A CONSTRUÇÃO DO PARAÍSO NA TERRA	258
4.6.4. DE VOLTA À TEOLOGIA DA PROSPERIDADE.....	269
4.6.4.1. DAR PARA MERECER A RETRIBUIÇÃO: O SACRIFÍCIO MONETÁRIO	272
4.7. A MODO DE SÍNTESE	283
5. O CORPO NO NEOPENTECOSTALISMO: NA ENCRUZILHADA ENTRE A TEOLOGIA POLÍTICA E A TEOLOGIA ECONÔMICA	286
5.1. VIDA NUA, PODER SOBERANO, ESTADO DE EXCEÇÃO E CAMPO: O HOMO SACER O PARADOXO DA ENTREGA E DA CAPTURA DA VIDA NO NEOPENTECOSTALISMO.....	288
5.1.1. VIDA NUA E O DOGMA DA SACRALIDADE DA VIDA	290
5.1.2. LOGOS E BÍOS: A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA OCIDENTAL.....	296
5.1.3. A INDEFINIÇÃO DA VIDA.....	300
5.1.4. O SOBERANO: A VIDA CAPTURADA/ENTREGUE A UM PODER ABSOLUTO DE VIDA E MORTE.....	303
5.1.5. A LEI SUSPensa: A NORMALIDADE DO ESTADO DE EXCEÇÃO NO MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL	310
5.1.6. CULPA, VAZIO E SUJEIÇÃO À LEI.....	318
5.1.7. HOMO SACER E BANDO: A MATABILIDADE DA VIDA INCLUÍDA POR EXCLUSÃO	321
5.1.8. SECULARIZAÇÃO E VIDA NUA: UMA LACUNA NO HOMO SACER I?.....	326
5.1.9. O CAMPO: A LOCALIZAÇÃO DESLOCANTE ONDE TUDO É POSSÍVEL	331
5.1.10. AS DIVERSAS ROUPAGENS DO SOBERANO NA ALTA MODERNIDADE.....	335
5.1.11. A CURA DO MUNDO E A PURIFICAÇÃO PERMANENTE NO CORPO DO POVO DE DEUS	343
5.2. PRÓNOIA E OIKONOMÍA: A TEOLOGIA ECONÔMICA E O GOVERNO DOS HOMENS	346
5.2.1. APROXIMAÇÕES AO PROBLEMA	348
5.2.2. O REINO E A GLÓRIA: O IMPERATIVO DA PRÁXIS NO GOVERNO DOS HOMENS.....	353
5.2.3. NO RASTRO DA OIKONOMÍA CRISTÃ	360
5.2.4. OIKONOMÍA E CURA DO MUNDO	364
5.2.5. CORPO E OIKONOMÍA	368
5.2.6. PRÓNOIA E GOVERNO: A ORDEM IMANENTE DO MUNDO.....	378
5.2.7. A GRAÇA ORIENTA O CURSO DA “LIVRE AÇÃO” DO HOMEM NO MUNDO	382
5.2.8. CORPO, ENUNCIADOS PERFORMATIVOS E ONIPRESENÇA CORPORAL DO BISPO MACEDO	386
5.2.9. GLÓRIA, OPEROSIDADE E CONDIÇÃO SABÁTICA DO HOMEM	387
5.3. SÍNTESE DAS PRINCIPAIS ANÁLISES	398
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	401
BIBLIOGRAFIA.....	431

Introdução: apresentando o caminho da investigação

Cena 1: Em entrevista exibida no programa Roda Viva em 2005 o brasileiro norteamericano Thomas Skidmore contou, quando perguntado sobre o fenômeno “evangélico” no Brasil, que uma vez conversando com um empresário que tinha negócios no Brasil, perguntou a este como fazia para conseguir trabalhadores qualificados. A resposta foi rápida e simples: “contrato funcionários evangélicos”, disse-lhe o empresário.

Cena 2: Em conversa informal com um casal de amigos, contei o sobre o meu projeto de pesquisa no doutorado e que trabalhava com a hipótese de que as igrejas neopentecostais seriam as novas formadoras dos trabalhadores brasileiros. Ela, gerente de uma empresa de produção de água mineral e membro da diretoria de uma companhia de transporte urbano, declarou que eles nitidamente percebiam que um trabalhador que era pontual, muito respeitoso, ordeiro, aparentava não sair à noite, não beber; enfim, que reunia um certo número de qualificações morais que o tornavam um “bom trabalhador”, pertencia com frequência a uma igreja “evangélica”.

Cena 3: Certa vez na cidade Pato Branco, eu estava no centro com um amigo e encontramos um senhor que trabalhava com pesquisas eleitorais. Era o pai da namorada de um aluno do curso universitário em que nós trabalhávamos. O senhor, se referindo ao genro, disse que o apreciava e que era um “bom garoto, ele é da igreja (pentecostal)”. Ou seja, o pertencimento à igreja pentecostal, na qual tinha ingressado através da namorada, era um atestado de moralidade para o bom comportamento e a porta de entrada para a aceitação do rapaz como genro.

Cena 4: Na cidade de Pato Branco (sudoeste do Paraná) constituímos com um colega uma “dupla de estudo” para discutir os conceitos de saúde presentes no campo da biomedicina. Nos primeiros encontros revisamos alguns deles, dando maior atenção ao conceito de saúde produzido na Conferência de Ottawa. Entretanto, nos pareceu que esse conceito, que orientava as práticas de intervenção na saúde, estava calcado ainda em uma visão do processo de saúde-doença referenciada em uma concepção mecanicista da biologia. Resolvemos depois de alguns encontros preliminares que poderíamos tensionar esses conceitos a partir de

casos liminares que levantassem questões sobre a relação saúde-doença dominante nas práticas biomédicas de cura. Assim, decidimos entrevistar pessoas que tivessem passado por um processo de cura que resultara favorável por causa do indivíduo ter abandonado o tratamento médico, e adotado estratégias heterodoxas para sua cura, se olhada do ponto de vista da biomedicina.

Nossa primeira entrevistada foi uma mulher de 32 anos que declarou que tinha se curado de depressão profunda. Resgataremos somente alguns aspectos da entrevista para apresentar nossa problemática. Ela relatava que tinha casado muito nova, com 14 anos, com 17 já tinha seus 2 filhos, um casal. Vivia numa situação de opressão por parte do marido que não a deixava trabalhar, nem sair de casa sem a sua autorização. Em torno dos 24 anos, teve início um quadro depressivo e procura atendimento psiquiátrico. O tratamento foi indicado com base em antidepressivos que, com o passar do tempo, foram sendo trocados por outros mais resolutivos, bem como foi aumentando a dosagem. Finalmente chegou a tomar medicamentos tarja preta, cujo custo estava no limite do seu orçamento. Nesse momento, ela conhece a Igreja Universal da Graça de Deus por meio de uma amiga e começa a assistir o programa do Missionário RR Soares escondida do marido (primeira transgressão). Nesse programa ela observava diversos “testemunhos” de pessoas que tinham conseguido a cura. Esse processo, que durou em torno de 3 meses, a encorajou para realizar 3 ações: enfrentar o marido e sair a procurar emprego (o que lhe deu independência financeira), freqüentar a Igreja, e abandonar o tratamento médico. Durante esta primeira parte da narrativa, ela mantém o olhar baixo, desvia os olhares. Entretanto, quando o relato se refere à sua cura ela levanta a cabeça e diz: “E nunca mais tomei um anti-depressivo”. Depois ela comenta que começou a ter cuidados com o corpo, a realizar musculação, seguir as recomendações alimentares do professor da academia, se maquiar. Olha nos meus olhos, fecha o punho e baixa a mão e diz “Agora não me sinto menos que ninguém! Posso olhar no olho de qualquer um!” Há toda uma proxemia que fala mais que a oralidade no processo de entrevista. Esta última “pista” (a primeira em ordem cronológica) foi a chave de entrada para pensar no nosso objeto de pesquisa, o lugar do corpo no processo de cura no movimento religioso neopentecostal¹.

¹ Optamos pela nomenclatura de “neopentecostalismo” para designar a mais recente expressão do movimento pentecostal brasileiro, objeto do nosso estudo. Nos ocuparemos mais adiante com os esclarecimentos sobre a nossa opção terminológica.

O motivo da chegada a esse tema deveu-se a que nessa entrevista constatamos que o modelo biomédico apresentava um desgaste e que o quadro semiológico dominante parecia não responder eficazmente às doenças emergentes na contemporaneidade. Esse modelo, que hegemonizou a produção do saber oficial sobre o corpo e a saúde na modernidade, estava sendo rivalizado por outros atores que entravam na disputa pelo corpo e pela saúde. As igrejas pertencentes ao movimento neopentecostal pareciam constituir-se em atores relevantes nesse processo.

Se pensarmos que o corpo pode ser concebido como uma chave de acesso à compreensão da condição humana contemporânea, e as significações em torno do corpo e da saúde, estavam em disputa, nos perguntávamos se esse movimento não poderia ser um reflexo de inflexões no próprio projeto moderno. Todavia, ficava uma questão: qual é o entendimento de saúde que atravessa este movimento religioso e quais as suas relações com a constituição do projeto (ainda?) moderno?

A partir deste momento ficamos mais atentos para o neopentecostalismo brasileiro, nos tornamos observadores permanentes das notícias, leitores das produções em torno deste fenômeno e participantes durante um longo período de uma igreja neopentecostal que transcorreu desde o segundo semestre de 2005 até o início de 2008. Constatamos que o crescimento das religiões neopentecostais é um dos fenômenos mais relevantes das últimas décadas no Brasil, o (ainda) maior país católico do mundo. O Brasil está se tornando um país cada vez menos católico e cada vez mais “evangélico”, porém não menos “religioso”. Em regiões como a baixada fluminense, a proporção de fiéis católicos, por um lado, e de protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais (dito de outra forma: os filhos da reforma), por outro, se equivalem.²

A despeito dos ataques, das críticas e de todos os movimentos contrários às Igrejas neopentecostais, elas estão aí com um vigor surpreendente. Tanto é assim que dois dos mais relevantes acontecimentos do Brasil no ano de 2007 foram: o lançamento da (auto?)biografia do Bispo Edir Macedo, que foi o livro mais vendido no Brasil nesse ano, a ponto de esgotar a primeira tiragem de 700.000 exemplares em mais ou menos um mês, e o lançamento da Record News, primeiro canal aberto de notícias 24 horas, que contou com a participação conjunta do Bispo Edir Macedo

² Jornal Folha de São Paulo 06/05/2007.

e do Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Sem contar que, no programa “Domingo Espetacular” do dia 17/10/2007, exibido pela Rede Record, foi ao ar um breve documentário sobre a vida de Edir Macedo que superou no IBOPE ao programa “Domingão do Faustão” exibido na Rede Globo no mesmo horário, no final da tarde de domingo. Sem sombra de dúvidas Edir Macedo, o maior líder neopentecostal do Brasil, foi uma das figuras no Brasil de 2007.

Em torno deste fenômeno tem sido travado um intenso debate e ardentes disputas que tiveram os meios eletrônicos e impressos de comunicação como seu maior palco, mas que também alcança o campo acadêmico. As palavras de ordem são: “essas igrejas deturpam a religião”, “esses grupos não passam de uns aproveitadores que só têm interesse no dinheiro dos fiéis”.

No campo acadêmico, nos estudos sobre o neopentecostalismo no Brasil, podemos identificar dois períodos: um primeiro que se estende entre a segunda metade da década de 1980 e a primeira metade da década de 90, e o segundo que inicia na segunda metade da década de 90 até a atualidade. O conjunto de obras e pesquisas do primeiro período têm em comum serem estudos exploratórios sobre o crescimento neopentecostal, cada vez mais evidente na vida social brasileira da época (ROLIM, 1985; ASSMANN, 1986; ANTONIAZZI et alii., 1994; FERNANDES et alii., 1998). Todos respondem de alguma maneira a interrogações e inquietações das religiões históricas, protestantes e católica. E – talvez o mais importante –, abordam o problema sem cair em conclusões condenatórias sobre as igrejas neopentecostais, embora, não seja possível negar a desconfiança para com a mensagem e os interesses dessas igrejas que se revela nesses textos.

Já na década de 1990, particularmente na segunda metade, observamos o surgimento de novos intelectuais que se dedicam no Brasil ao estudo do neopentecostalismo. Porém, neste caso sob uma perspectiva muito mais militante, e levando as Igrejas Neopentecostais a sentarem no “banco dos réus” (pelo menos nas produções teóricas dos autores com mais ampla difusão e reconhecimento acadêmico). (ORO, 1992; CAMPOS, 1997; MARIANO, 1998, 1999) Também deve ser destacado que os intelectuais que fazem parte desta corrente têm fortes relações com as religiões cristãs estabelecidas (catolicismo e protestantismo histórico). Esse pertencimento se evidencia de maneira mais ou menos explícita nas respectivas produções, levando os autores a assumirem uma forte tendência “denuncista”, denunciando que, obviamente, também é apologia das religiões cristãs

estabelecidas. Assim, a crítica realizada ao movimento neopentecostal se realiza a partir de critérios de verdade (teológica?) que, a nosso ver, redundam na simplificação e no empobrecimento da compreensão das religiões neopentecostais e estão enquadrados na disputa pelo monopólio ou preferência na administração dos bens cristãos de salvação. Consideramos que essa postura obscurece o entendimento, ao invés de nos permitir identificar no movimento neopentecostal uma rica fonte para a compreensão do presente, da condição humana na contemporaneidade.

Cabe ressaltar, entretanto, que o nosso ponto de partida na elaboração desta tese também partia de uma posição semelhante. No anteprojeto apresentado para a seleção de doutorado, o título já deixava clara a nossa desconfiança com relação ao movimento religioso que nos interessava pesquisar “*As novas técnicas corporais da empresa de Deus*”. O título revelava a nossa condenação ao vínculo entre economia e religião. Ainda, no desenvolvimento do texto, também se deixava claro que os movimentos religiosos neopentecostais superavam apenas de maneira aparente a lógica biomédica, uma vez que mantinham a dicotomia corpo-sujeito e se beneficiavam com a situação de miséria de grande parte do povo brasileiro. Além disso, destacamos que essa relação com o objeto nos teria levado para um caminho bastante diferente, e hoje entendemos que seria bem mais limitado, que aquele pelo qual acabamos transitando.

Outro aspecto relevante, senão fundamental, nas análises do movimento neopentecostal oriundas da sociologia da religião, é a equação entre religião e igrejas. Essa produção sociológica parte do pressuposto de que o fenômeno religioso se circunscreve às instituições religiosas, ou, na melhor das hipóteses, se situa na vivência da religiosidade des-institucionalizada, experienciada como relação individual com o transcendente dentro de uma certa autonomia em relação às outras esferas da vida social. Além disso, o debate em torno da validade da teoria ou do processo da secularização se pauta na disputa entre a efervescência da adesão das pessoas a formas institucionalizadas da religião, o que validaria a tese da “dessecularização” ou da “revanche de Deus” e, por outro lado, o “auto-engano” da sociologia da religião sobre esta tendência social, que tem como seu representante privilegiado o sociólogo Antonio Flávio Pierucci. (PIERUCCI, 1996 a,b; 1997a, b, 1998). Retorno dos Deuses x declínio inexorável da religião. Assim, a esfera religiosa guardaria uma certa singularidade, de maneira institucionalizada ou não,

como espaço privilegiado da religião e da experiência religiosa. Entretanto, a partir da discussão teórica com que nos confrontamos, começamos a vislumbrar a possibilidade de que os limites da religião como um fato restrito à esfera privada poderia ser revisto, e, como consequência desse processo, os limites entre a esfera religiosa privada e a esfera pública (supostamente) laica podiam ser mais porosos do que tão fixos e claros. Com relação a este aspecto nos perguntamos: o fenômeno religioso na alta modernidade se encontra delimitado pelos limites do campo religioso ou é possível pensá-lo em outras esferas sociais como a economia, a política e a biomedicina?

A brevíssima discussão acima apresentada, que será retomada de maneira mais exaustiva no decorrer do trabalho, nos instigou a pensar os limites das abordagens que constituem o *mainstream* do estudo do fenômeno religioso. A partir das discussões em que participamos no programa de doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, particularmente com o Prof. Selvino J. Assmann e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social com o Prof. Alberto Groisman, começamos a perceber os limites das abordagens teórico-metodológicas acima apontadas e a trilhar caminhos alternativos.

A partir do percurso que sinteticamente descrevemos fomos assumindo um determinado tipo de relação com o objeto que nos propúnhamos a investigar, o que nos permitiu definir que princípios teórico-metodológicos balizariam nosso trabalho. Nos ocuparemos com esse aspecto a seguir.

Opções teórico-metodológicas

Nossas escolhas teórico-metodológicas são realizadas a partir da nossa relação com o objeto e das questões e inquietações que emergiram a partir dela. Também alertamos que não assumimos aqui nenhuma postura ingênua de “dar voz ao objeto” (o que em última análise seria uma postura que confabularia com o primado teórico). Assim, procuramos não trilhar o nosso percurso de investigação nem pela lógica do “leito de Procusto”, que ajusta o objeto ao marco teórico escolhido (FENSTERSEIFER, 1999), nem por “dar voz ao objeto”, mas pela idéia de que as nossas opções fossem realizadas a partir da tensão que sempre se

estabelece na relação entre o objeto e o investigador, procurando nunca esquecer que o objeto é sempre construído, e que, portanto o pesquisador é sempre elemento constitutivo e pressuposto na construção do objeto (DEMO, 1997).

Assumimos como postura perante o nosso objeto, como foi possível perceber, que o mesmo se constrói a partir da relação linguisticamente mediada do pesquisador com o fenômeno estudado. Ainda, sem dúvidas, as nossas motivações e interesses, embora esteja presente a intenção de objetivação (DEMO, 1997), perpassam o nosso objeto. A conceitualização de objeto construído proposta por Pedro Demo retrata a nossa postura sobre o relação sujeito-objeto:

Objeto construído significa, então, que não se entende sem o respectivo construtor. Não conseguimos imaginar a solidão pura de um sujeito objetivo perante um objeto, tendo entre os dois uma relação apenas formal de simples captação, reprodução. Isto seria ignorar os condicionamentos sociais e a ciência como processo histórico. A relação entre sujeito e objeto é dinâmica, dialética, no sentido de uma influência mútua (Ibid., p. 48).

Tendo presentes os princípios acima apresentados, dedicamo-nos à tarefa de tensionar teoricamente as pistas empíricas com as quais contávamos e que nos levaram a nos interessar pela cura no neopentecostalismo, identificando possíveis interlocutores que nos abrissem novos horizontes compreensivos.

Com relação ao nosso recorte de pesquisa, identificamos um crescente interesse acadêmico pelas práticas de cura no movimento neopentecostal, mas nos pareceu que ainda havia uma certa limitação quanto ao escopo do que significava a “cura”. Os estudos produzidos centram sua atenção na eficácia destes processos ou no alargamento da noção de saúde implicando uma participação do indivíduo neste processo. A pista da “cura” ou da “saúde” nos levou a procurar o lugar deste conceito na tradição cristã e na constituição do projeto moderno. Na compreensão hegemônica da modernidade, parte-se do pressuposto de que neste período histórico os problemas de saúde são cindidos em problemas de saúde da “alma”, que ficam sob os cuidados da religião, e do “corpo”, cujo tratamento corresponde à biomedicina moderna (LAPLANTINE, 1999). Dessa maneira, entendíamos que o discurso em torno da saúde centrado na lógica biomédica era contestado e tinha nas práticas de cura do movimento neopentecostal um novo ator que entrava na disputa semântica em torno desse conceito. Passamos a entender que a fronteira disjuntiva entre saúde e salvação que apontamos acima precisava ser revisada e situada em uma outra lógica. Ainda, suspeitamos que a lógica da salvação como

completa cura, como salvação neste mundo, poderia se tornar um marco relevante para o nosso trabalho. Chamou-nos a atenção que, do ponto de vista etimológico, salvação e saúde são palavras que compartilham da mesma raiz latina, *salus*. A salvação e a saúde perfeita convergiriam no plano imanente.

A problemática da cura é um elemento relevante na soteriologia cristã, o valor salvífico, redentor da cura está inscrito como promessa. Lemos uma vez no *web-site* oficial da Igreja Ortodoxa na América do Sul a seguinte frase que nos parece condensar o papel da cura no cristianismo: “*A salvação não é tanto a reparação jurídica da culpa, mas a recuperação ontológica da natureza, a sua perfeita cura*” (EVDOKIMOV, s/d).³ Assim, os princípios teológicos que considerávamos restritos ao âmbito religioso institucionalizado precisavam ser procurados em outras fontes. Mas todas essas pistas precisavam de uma amálgama teórica que desse sustento e coerência. O conceito de secularização foi essa âncora.

Em torno desse conceito tem-se constituído um campo semântico, no qual se confrontam diversas posturas e projetos, muitos dos quais revestidos de uma pretensa neutralidade axiológica. No momento inicial do trabalho, caminhamos de maneira mais firme com uma leitura clássica da secularização, a partir da tradição weberiana. Nosso entendimento era o de secularização como “declínio da religião na modernidade” ou, talvez melhor, como “declínio do poder religioso” (PIERUCCI, 1998). Isto é, diferenciação das esferas sociais, particularmente das esferas religiosa e política, ocasionando a tão conhecida separação da política como assunto da vida pública, e da religião como problema privado.

A partir de uma leitura mais atenta de Weber e do contato com o pensamento de Giacomo Marramao (1997), sobre o conceito de secularização, conseguimos nos familiarizar com a multiplicidade de sentidos deste conceito ao longo da tradição ocidental. A abordagem genealógica de Marramao possibilita superar a falsa dicotomia entre secularização *versus* dessecularização, instalada no âmbito da sociologia da religião, abrindo a porta de entrada para o “teorema da secularização”, seguindo a conceituação escolhida pelo autor, como uma relação complexa entre mundano e celeste, profano e sagrado, imanente e transcendente e, entre “céu e terra”. Assim, o limite tão rígido da leitura weberiana clássica e de seus opositores

³ Alertamos o leitor que este teologema será utilizado por diversas vezes ao longo do texto por considerá-lo um importante guia de leitura do nosso projeto investigativo.

dilui-se, e passamos a conceber a secularização como um operador de passagem de princípios, outrora referenciados na transcendência, para o plano imanente.

A partir da compreensão genealógica de Marramao, ocupamo-nos em explorar as leituras da secularização que nos permitissem vislumbrar outra relação entre a religião e as diferentes esferas sociais modernas. Procuramos dissociar a rigidez da equivalência entre religião e campo religioso, e entre secularização e declínio da religião e diferenciação entre poder hierocrático e poder político, com a conseqüente subordinação do primeiro ao Estado (pretensamente) laico moderno. Dessa maneira se abre um novo horizonte para pensar a secularização, neste caso, como a incorporação de princípios teológicos no plano imanente, notadamente nos campos da política, da biomedicina e da economia.

Como ressaltamos anteriormente, partimos de uma releitura do conceito em Max Weber, seguimos por um diálogo com Giacomo Marramao, continuamos com um contato com Walter Benjamin e finalizamos para começar com Giorgio Agamben. Entretanto, é o diálogo com Marramao que nos guia pelo labirinto semântico da secularização e que nos permitiu lançar a nossa âncora.

O autor que utilizamos como nossa principal referência para nos posicionar com relação ao conceito de secularização, o filósofo italiano Giorgio Agamben, define a secularização nos seguintes termos:

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. (AGAMBEN, 2007a, p. 102)

Neste momento o conceito de secularização que o autor propõe, está visivelmente inspirado em Carl Schmitt e sua clássica assertiva de que *“Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”* (SCHMITT, 2006, p. 35). Para o filósofo italiano, a secularização é concebida como um operador de passagem que transfere conceitos antes referenciados na transcendência para o plano imanente, mantendo intactas suas potências.

Destacamos este aspecto porque entendemos que a problematização da modernidade enquanto período de “implosão do mundo” e, portanto, do reino da imanência, deve ser recolocado. Se o lugar da transcendência parece ter sido

ocupado pela imanência, esta imanência parece ser mais um entre-lugar marcado pelo estar no mundo, mas voltado para si, e não aberto ao mundo. Se nos pautamos por essa perspectiva, podemos pensar que as “coisas do mundo” também adquirem esse caráter ambíguo.

Se é possível pensar que as coisas do mundo adquirem um caráter ambivalente, pois através delas será possível a transcendência, e não mais a partir da sua negação, então podemos entender a modernidade como um período no qual a imanência é sacralizada (OLIVEIRA, s/d)⁴. Entendemos por sacralização da imanência o processo em que o mundo e a história humana tornam-se o espaço onde imperam forças de origem religiosa que, secularizadas, agem revestidas de outras roupagens. Ainda, vemos no neopentecostalismo um movimento religioso que re-institucionaliza os influxos religiosos que imperam em outras esferas sociais e com eles concorre, em um processo de contra-secularização (e não dessecularização), isto é, de restituição de princípios teológicos ao seu campo de origem, à esfera religiosa. A transcendência não deixa de ser uma referência para a religião, mas ela parece estar situada na maneira de um hiato que se abre entre o homem e o uso das coisas do mundo. Assim, o mundo é um lugar de uma materialidade difusa, ambígua, com a qual se tem e não se tem relação ao mesmo tempo, porque revestida de uma aura sacral. O processo de sacralização da imanência - tal é a nossa tese - é mediado pelos registros teológico-político e teológico-econômico que marcam o andar da política ocidental (AGAMBEN, 2005a,b,c; 2007b).

O pensador italiano Giorgio Agamben tem elaborado uma original leitura da tradição política ocidental, privilegiando, porém, a modernidade. Ele entende que a tradição política ocidental é tributária de dois registros teológicos: a teologia política e a teologia econômica. A primeira vinculada a uma perspectiva ontológica e a segunda à primazia da pragmática.

O primeiro desses registros parte do pressuposto de que na tradição política ocidental a vida na modernidade está marcada pelo estado de exceção como paradigma político. Para Agamben, a modernidade ocidental está assentada sobre

⁴ Uma original leitura do sagrado imanente na alta modernidade em perspectiva durkheimiana foi elaborada pelo Prof. Pedro Ribeiro de Oliveira, a quem agradecemos pela gentileza do envio do texto de sua autoria que muito nos ajudou e inspirou na elaboração da nossa tese. Ainda, Oliveira distingue entre religião e sagrado por entender que a religião necessariamente tem sua referência na transcendência e o mercado, enquanto instituição social que teria o maior potencial dinâmico na atualidade, sacralizaria a imanência, sem referência à transcendência.

um aparato jurídico que seculariza a potência de Deus na figura do soberano, inscrevendo na sua égide a vida biológica da população. Vida essa que, enquanto vida biológica, *zoé*, submetida a um poder absoluto de morte, torna-se vida nua, vida matável, porém insacrificável. Assim, a vida biológica e seu gerenciamento, as decisões concernentes ao seu começo, ao seu fim, e à vida que pode ser considerada digna de ser vivida, são todas atribuições do poder soberano. O poder soberano no estado de exceção opera mediante a suspensão da lei que torna possível toda e qualquer intervenção sobre a vida. No ocidente moderno, o campo tem se constituído como o espaço no qual, imperando o estado de exceção, “tudo é possível”. Dessa maneira, estado de exceção e campo tornam-se o *tropos* e o *topos* da modernidade ocidental em que a vida nua emerge como a produção privilegiada. Destacamos, todavia, que para Agamben a vida nua adquire um caráter ambíguo, na medida em que pode ser tanto o resultado da redução do homem à condição de uma mera vida biológica inscrita e regida por um poder absoluto de morte, bem como o espaço em que a experiência (em termos benjaminianos) ainda é possível, porque liberta do império da lei.

A teologia econômica constitui-se a partir da elaboração do problema da relação entre as três pessoas da Trindade, que resultou na teoria do *homoousious*, unidade de substância entre Pai, Filho e Espírito Santo, porém com três expressões distintas. Agamben entende que o maior entrave para a elaboração do aparato teológico cristão foi de ordem administrativa, o gerenciamento da casa divina, das relações entre as pessoas da Trindade. A *oikonomía* divina é a marca distintiva da teologia econômica, que torna evidente o primado da pragmática neste registro. Esse dispositivo permite que se torne possível o início de algo como a história signada pela escatologia cristã, tornando a história ocidental e cristã história da salvação. Nesse contexto, torna-se decisiva a orientação divina para o agir humano pela Divina Providência, pela *prónoia*. Na teologia econômica, a vida e seu gerenciamento também são centrais, porém na forma da operosidade, do agir humano para a glória de Deus, que oculta o caráter sabático da condição humana. Este construto teológico, que opera, articulado com a teologia política, como uma máquina governamental, triunfou na modernidade. Esse fato permite entender o primado da economia, ou de forma mais ampla, da pragmática, nesse período histórico. Novamente, neste caso, a relação com a vida torna-se ambígua. Se neste registro a vida é marcada pela operosidade, pelo imperativo da ação orientada pela

providência divina, é justamente nesse espaço que reside a possibilidade da experiência da condição inoperosa do humano.

Parafraseando o filósofo alemão Martin Heidegger, podemos dizer que no pensamento de Agamben, de modo paradoxal, é justamente no espaço em que a vida humana é reduzida a uma mera vida biológica matável ou devotada à operosidade que reside a possibilidade da experiência da salvação.

Uma série de elementos surgidos do contato com o nosso campo de pesquisa, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) relacionados com a saúde, a economia e a política, dentre os quais destacamos: a ênfase na cura, o corpo como campo da batalha espiritual e a entrega da “vida”, a forte relação entre sacrifício e dinheiro, a propagação da teologia da prosperidade e o desfrute da riqueza e da felicidade (quase sinônimos) “aqui e agora”, “neste mundo” (*diesseitig*), e, também, a decisiva participação carismática dos líderes e o caráter *pneumático* do movimento, com a conseqüente desconfiança nas elaborações teológicas, nos levaram a pensar que a contribuição teórica do projeto *Homo Sacer* poderia ser uma valiosa chave de leitura para procurar uma original compreensão do movimento religioso neopentecostal.

A tensão entre o material empírico e o referencial teórico nos leva a contextualizar o nosso objeto no plano da herança teológica cristã, e não reduzi-lo a uma mera manipulação do indivíduo aflito por necessidades de cura. Dessa maneira, chegamos ao entendimento de que a idéia de cura religiosa encontra nos postulados da teologia política e da teologia econômica e no neopentecostalismo brasileiro um solo fértil para ser compreendida e discutida.

Depois de situar o nosso projeto de trabalho, finalizaremos a introdução apresentando a estrutura da tese, constituída por cinco capítulos. No primeiro capítulo apresentamos a metodologia de pesquisa. Sinalizamos para o olhar etnográfico escolhido como orientação metodológica para a realização da investigação; situamos o nosso objeto, enfatizando a perspectiva interdisciplinar de pesquisa que orienta nossas preocupações; tecemos comentários sobre a nossa relação com o campo investigado, mostrando como o lugar desde o qual o pesquisador fala, que está enraizado na sua história de vida, é condição de possibilidade da realização de toda e qualquer pesquisa no campo das ciências humanas; a seguir identificamos os critérios da escolha do campo e dos sujeitos da nossa pesquisa; posteriormente procuramos localizar preliminarmente o lugar do

corpo no universo neopentecostal e finalmente apresentamos ao leitor nosso campo de pesquisa.

No segundo capítulo, temos como objeto o conceito de secularização, que é uma chave interpretativa fundamental para o nosso objeto de pesquisa, por conceber o mesmo como uma categoria central na política moderna das idéias. Ao longo de todo o trabalho, operamos com este conceito como um horizonte interpretativo. Neste capítulo, primeiramente situamos o campo semântico que tem se constituído em torno do conceito de secularização; a seguir avançamos na discussão dos alcances e limites da compreensão da secularização mais difundida e aceita no campo acadêmico, que concebe o processo de secularização a partir da emergência do Estado laico enquanto figura central da vida pública moderna e que tem como conseqüência a privatização da religião. Escolhemos como interlocutor para esse debate o sociólogo da religião Antonio Flávio Pierucci, privilegiando o texto intitulado “*Secularização em Max Weber – da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*”, que se tornou uma importante referência para os estudos da religião no Brasil. No movimento posterior, analisamos o processo da secularização do Estado no Brasil, tendo como baliza teórica o entendimento de Pierucci, no sentido de identificar os alcances e limites da postura defendida pelo referido sociólogo, enquanto ela é representativa de uma importante corrente de estudiosos do fenômeno religioso. Procuramos com essa discussão apontar os problemas que implica assumir uma rígida postura sobre os supostamente claros limites entre religião e política na modernidade. Posteriormente sinalizamos para outras possíveis compreensões do conceito de secularização, privilegiando o entendimento da secularização enquanto deslocamento de forças da transcendência para a imanência, realizando o processo que aqui denominamos de “sacralização da imanência”; privilegiamos, para tanto, a interlocução com os filósofos Walter Benjamin e Giorgio Agamben, alemão e italiano, respectivamente.

No terceiro capítulo, apresentamos a análise do pentecostalismo realizada pela sociologia da religião brasileira, e procuramos demonstrar como o perfil da produção acadêmica sobre o neopentecostalismo muda de uma postura que procurava compreender para uma outra que condena. Em particular, neste segundo momento, mostramos como as pesquisas são realizadas a partir de pressupostos teológicos das denominações religiosas ou compreensões de religião que os seus autores defendem, levando-os a assumir um caráter legislador e condenatório. Além

disso, indicamos as limitações para a compreensão do neopentecostalismo que pode implicar assumir essa postura investigativa. Recuperamos, também, a história do movimento pentecostal brasileiro, destacando a forte influência norteamericana no processo de seu desenvolvimento. A atenção maior é dada à mais nova expressão do movimento pentecostal, o neopentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a mais importante denominação neopentecostal. Ao longo desta análise, embora privilegiemos o caráter descritivo do movimento neopentecostal, sinalizamos preliminarmente possíveis leituras a partir de categorias propostas por Giorgio Agamben, que recuperamos com mais profundidade no capítulo final.

No quarto capítulo apresentamos as bases teológicas do neopentecostalismo fazendo um paralelo com a constituição da economia e da biomedicina, o que nos permite sustentar a tese da sacralização da imanência. Para realizar esse trabalho, privilegiamos o diálogo com autores oriundos dos campos da economia e da biomedicina, por entendermos que é importante trabalhar a partir das auto-compreensões, pelos esforços reflexivos produzidos pelos atores dessas esferas. Propomos que a sacralização da imanência concretiza tanto dentro quanto fora do campo religioso, havendo, portanto, fortes relações de continuidade entre os principais registros teológicos do neopentecostalismo, a teologia da guerra espiritual e a teologia da prosperidade, e a cura de doenças e a sagração da economia em espaços pretensamente “seculares”, destacando assim o caráter afirmativo da modernidade que representa para nós o neopentecostalismo. Sugerimos que ele, tanto *afirma* a modernidade, quanto *se afirma* neste período histórico. Na apresentação do movimento religioso neopentecostal evidenciamos o protagonismo do corpo no aparato doutrinário e ritual do neopentecostalismo. Orientamos nossas reflexões pelo entendimento de que o corpo precisa ser concebido como o espaço privilegiado de investimento no neopentecostalismo, a sua mais forte expressão, procurando compreender a sua multivocalidade no horizonte da cura, enquanto redenção imanente, que identificamos como uma marca importante do neopentecostalismo brasileiro.

No quinto capítulo, nos valem da proposta teórica de Giorgio Agamben, privilegiando as obras que constituem o projeto *Homo Sacer*, como horizonte teórico para compreender o lugar do corpo no neopentecostalismo brasileiro. Entendemos que a análise da tradição ocidental, relacionando-a com a modernidade, realizada

por esse pensador italiano, que está pautada pelos registros da teologia política e da teologia econômica, constitui-se em um rico horizonte interpretativo para a compreensão do nosso objeto. Valemo-nos das categorias de vida nua e campo da primeira parte do projeto *Homo Sacer* e das categorias *oikonomía*, *prónoia*, glória e operosidade da segunda parte do projeto. Procuramos situar o lugar do corpo como o espaço em que esses dois registros se cruzam e no qual se materializa a entrega incondicional da vida do fiel tanto a um poder absoluto de vida e morte, quanto ao incansável trabalho no mundo, e suspeitamos sobre a possibilidade de que, nessas situações liminares, se encontrem brechas, dobras, linhas de fuga que abram um espaço para a expressão da subjetividade.

Alertamos ao leitor que é possível identificar muitos pontos comuns entre os capítulos quarto e quinto, o que pode dar a impressão de uma certa repetição de argumentos, da diluição das análises em diversos momentos e de uma extensão do texto para além dos limites considerados suficientes para darmos conta do nosso objeto. Mesmo aceitando esse entendimento como possível, acreditamos que a nossa opção de realizar um trabalho mais extenso, que elabora e retoma argumentos em diversos momentos, se justifica pelos seguintes motivos: no quarto capítulo privilegiamos uma leitura que parte das categorias do próprio movimento religioso neopentecostal, e trabalhamos numa lógica descritiva dos seus principais registros teológicos, tendo como principal referência para a análise as obras do Bispo Edir Macedo, e, secundariamente nossos registros de diário de campo. Optamos por explorar - o que poderíamos denominar emprestando um conceito da antropologia social - uma leitura “nativa”, tensionada, contudo, pelas categorias centrais do nosso estudo, notadamente o conceito de secularização, e pelo interesse em compreender o lugar do corpo nesses registros. A extensão do texto se justifica, outrossim, pelo compromisso assumido de abordar, em perspectiva interdisciplinar, nosso objeto estudo, o que demanda um esforço de diálogo com um amplo espectro de fontes teóricas, diferentemente dos estudos de caráter disciplinar.

No quinto capítulo invertemos essa relação, optando por privilegiar as principais categorias operativas do projeto *Homo Sacer* para tensionarmos o lugar do corpo no movimento neopentecostal a partir do material empírico coletado no campo de pesquisa, o que, por sua vez, nos permitiu identificar os alcances e limites das próprias categorias, em um movimento recursivo. Poderíamos ser questionados

sobre o motivo de não realizar paralelamente ambos os movimentos que sinteticamente descrevemos. Entendemos que se trabalharmos dessa maneira corríamos o sério risco de uma redução do objeto, de seu empobrecimento; porque ora poderíamos ficar no mero plano descritivo com análises menos contundentes, ora poderíamos ter caído na tentação do “leito de Procusto”, já referida, subsumindo o objeto às categorias operativas do projeto *Homo Sacer*, empobrecendo, enfim, a multivocalidade do corpo no neopentecostalismo brasileiro.⁵ Outrossim, alertamos ao leitor de que nesses capítulos privilegiamos, orientados pela idéia da pesquisa etnográfica, o uso de uma “linguagem nativa” para descrever e analisar as diversas dimensões do nosso objeto.

Outro guia de leitura importante para este trabalho diz respeito ao extensivo uso de notas de rodapé. Dado que a maior parte das nossas fontes bibliográficas foram publicadas recentemente, com destaque para os escritos de Giorgio Agamben, isto é, devido ao caráter emergente do debate que propomos, e a sua incipiente recepção no âmbito acadêmico brasileiro, consideramos oportuno incluir em notas de rodapé a discussão metodológica em torno dos alcances e dos limites das categorias e das elaborações teóricas das quais nos valem.

Posteriormente ao quinto capítulo, apresentamos as nossas considerações finais, nas quais situamos sumariamente as nossas principais descobertas, abrimos novos interrogantes de pesquisa e sinalizamos no sentido da categoria da inoperatividade como um horizonte possível para pensar um novo uso comum do corpo.

⁵ Registramos, ainda, que esta opção é de inteira responsabilidade do pesquisador, que foi alertado para este risco pelos orientadores.

1. Metodologia

Fizemos a opção de situar os procedimentos metodológicos e delimitar o nosso objeto de estudo na parte inicial do trabalho com o intuito que se constitua em um guia para a leitura da tese. Para tanto, apresentaremos inicialmente a abordagem metodológica utilizada para o trabalho de campo e os procedimentos e as técnicas de coleta de dados empregadas. Também situamos a forma como ocorreu a relação com o campo investigado, pautada pela história de vida religiosa do pesquisador. Também nominamos as fontes bibliográficas das quais também nos servimos para realizar nossa análise. Posteriormente delimitamos o nosso objeto de estudo e localizamos, preliminarmente, o corpo no movimento religioso neopentecostal. Finalmente apresentamos o nosso campo de pesquisa, a Catedral da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Florianópolis.

1.1. Orientações metodológicas e a nossa relação com o campo

O movimento neopentecostal conta com uma grande quantidade de denominações. Fernandes et alii. (1998) constataram, no levantamento realizado para a pesquisa “*Novo Nascimento*” realizada no Rio de Janeiro, 53 denominações “evangélicas” e apontam que o Censo Institucional Evangélico constatou a existências de “centenas” de denominações vinculadas ao campo das igrejas tributárias da reforma protestante. Devido ao grande número de igrejas que constituem o movimento neopentecostal, consideramos relevante fazer uma escolha por uma denominação na qual as marcas identitárias do neopentecostalismo tivessem uma expressão notória, bem como que tivesse sido objeto de pesquisas acadêmicas que nos permitissem compreender o tratamento que esta vertente religiosa tem recebido do campo acadêmico. Também nos interessava que a denominação escolhida contasse com produção bibliográfica própria, onde se apresentassem as posturas teológicas institucionais e que retratasse a sua auto-compreensão, e, ainda, que nos permitisse acesso para o trabalho etnográfico.

A mais importante expressão do neopentecostalismo brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), respondia a esse perfil por ter sido objeto do maior número de pesquisas no campo acadêmico, além de contar com uma enorme diversidade de material bibliográfico próprio, a maior parte de autoria do Bispo Edir Macedo. O acesso ao campo na IURD também não se apresentou como um problema para a observação participante, porém o acesso aos informantes não foi fácil. No entanto, consideramos válida esta opção por termos nos proposto a ingressar ao campo aceitando “a possibilidade da própria conversão”.⁶ Dessa maneira, pusemo-nos em questão durante o processo de investigação, fazendo como que as nossas experiências no campo pudessem ser consideradas fontes válidas para algo semelhante à “compreensão de um nativo”, para emprestar uma noção cara à antropologia social. Os próprios pressupostos e disposições religiosas que nos constituíam emergiram no processo da imersão no campo e a nossa relação com eles foi decisiva para orientar o rumo da nossa investigação. Sem termos tido a possibilidade de pôr em questão o nosso entendimento do religioso, teríamos realizado uma leitura tão carregada de interesses religiosos como o *mainstream* dos pesquisadores sociais que se ocupam com o fenômeno religioso.

Outro motivo que nos levou a optar por realizar o trabalho de campo na IURD foi o fato de no mês de abril do ano de 2005 ter sido inaugurada a Catedral da Igreja em Florianópolis, cidade em que realizei o trabalho de campo. Embora o antigo templo mais importante da IURD estivesse localizado nas proximidades da nova catedral, a moderna construção potencializou a formação de uma nova comunidade de fiéis.

Atentos a esses problemas, orientamos nosso trabalho de campo inspirados nas orientações da pesquisa etnográfica. Revisando a história da antropologia social, vemos que esta área de conhecimento surge com a perspectiva de compreender outras culturas, entretanto na sua origem sempre se pautou por uma perspectiva etnocêntrica ou mais precisamente eurocêntrica, tendo em vista a origem desta sub-área da antropologia (VÍCTORA, KNAUTH E HASSEN, 2000). Com o objetivo de se adotar outra perspectiva de relação com o universo cultural

⁶ Seguimos esta orientação metodológica recomendada pelo Prof. Alberto Groisman. Entendemos, acompanhando o trabalho de Lóïc Waquant (2002), que o pesquisador tem que sofrer um processo de inserção no campo tornando-se e in-corporando o universo cultural que pretende pesquisar, não descartando a possibilidade de fazer a opção política, religiosa, étnica, de gênero ou de qualquer outro tipo que a sua identificação com o campo venha a motivar.

pesquisado, a investigação etnográfica assume atualmente outros contornos. Esse tipo de pesquisa é definido por VÍctora, Knauth & Hassen (2000) da seguinte maneira

O método etnográfico de pesquisa é um conjunto de concepções e procedimentos utilizados tradicionalmente pela Antropologia para fins de conhecimento científico da realidade social. [...] a abordagem etnográfica se constrói tomando como base a idéia de que os comportamentos humanos só podem ser devidamente compreendidos e explicados se tomarmos como referência o contexto social onde eles atuam [...] Partindo do princípio de que as regras que norteiam os comportamentos humanos não estão explícitas (ao contrário, muitas vezes encontram-se veladas), o trabalho do pesquisador deve ser o de examinar minuciosamente os diversos aspectos da vida dos diferentes grupos sociais. Por isso, o trabalho de campo intensivo com observações *in loco* torna-se fundamental (p. 53).

No texto acima vemos contemplados princípios básicos para a pesquisa etnográfica. Os mesmos nos sugerem a necessidade de olhar para o grupo a ser estudado como um “**O**utro” que orienta sua ação social por uma lógica simbólica que lhe é particular e que nos permite o ingresso no seu mundo enquanto mais um participante desse contexto, sendo imprescindível, portanto, uma atitude de reconhecimento e respeito para com o “**O**utro. O pesquisador deverá evitar ainda lançar um olhar para os sujeitos da sua pesquisa como um “**o**utro” que analisamos valorativamente a partir da proximidade ou distanciamento com a ordem cultural com a qual nos identificamos.

Pelos motivos expostos acima, consideramos de particular relevância um contato intenso com o campo investigado que permitiu mobilizar as experiências religiosas do pesquisador, tributárias da tradição católica e formadas ao longo de 18 anos de intensa convivência com o catolicismo. Essa relação com o catolicismo esteve marcada por pertencer a uma família com fortes vínculos com essa religião, ser afilhado de um ex-padre e de uma freira, por ter freqüentado uma escola católica, vinculada à congregação salesiana, até o penúltimo ano do ensino médio. Nessa escola fui merecedor, por diversas vezes, do prêmio de religião da turma, e era escolhido regularmente para ler a passagem bíblica na missa e para auxiliar no serviço religioso. Particularmente, a relação entre religião e economia sempre foi controversa porque o colégio era visto por mim como uma fonte de recursos para a igreja, discussão que era sempre evitada pelos dirigentes escolares, sempre nos apresentando a visão de que a religião nunca poderia ser vista como um espaço

que legitimasse o lucro, a ganância. Esse aspecto me levou por diversas vezes a sentir mal-estar, enfado e vontade a abandonar a reunião da IURD, quando se repetia a necessidade do sacrifício financeiro, e tornou especialmente problemática minha participação na reunião iurdiana de segunda-feira, orientada à prosperidade financeira. Outro aspecto que emergiu durante o processo de imersão no campo foi a dificuldade para me permitir acompanhar as orientações sobre as diversas expressões e técnicas corporais que se demandam dos presentes. A tradição católica que prima por um corpo contido e penitente contrariava o forte apelo para o uso do corpo como espaço de comunicação com o Divino. Esses aspectos foram decisivos para perceber como essas disposições perduram, apesar do longo tempo de afastamento da igreja, em torno de 13 anos. Ao longo do tempo em que permaneci no campo minha relação com esses aspectos foi mudando e passei, se não a positivar, pelo menos a aceitar e compreender o valor que esses momentos de sacrifício tinham para as pessoas que estavam presentes. Cheguei inclusive a sentir por vezes a certeza de que a doação financeira era o caminho certo para alcançar a bênção que solicitava. Também passei a aceitar a eficácia do ritual sem problematizar que o bem-estar que sentia depois de participar das reuniões se devesse a outro motivo que não o fato de estar presente. Assim, a minha experiência de campo é um material empírico da maior relevância para este trabalho.

A imersão no campo aconteceu em três momentos ao longo de 2 anos e meio. Nesses momentos freqüentei inicialmente todos as reuniões da igreja e optei por me concentrar naqueles que apresentavam maior interesse para este trabalho, as reuniões de segunda-feira, de terça-feira, de quarta-feira e de domingo, dedicadas à prosperidade financeira; à expulsão de demônios ou descarrego; ao estudo bíblico, a receber o Espírito Santo; e à família, aos grandes milagres, ao estudo bíblico e a receber o Espírito Santo, respectivamente.

Com relação às técnicas de pesquisa empregadas para a coleta dos dados, apontamos inicialmente a observação participante e a entrevista semi-estruturada e o diário de campo para o registro dos dados conforme a classificação de Víctora, Knauth & Hassen (2000). Optamos pela observação participante em virtude das características do objeto e entendermos que como nos apontam Víctora, Knauth & Hassen (2000):

A justificativa para o procedimento de observação está no pressuposto de que há muitos elementos que não podem ser apreendidos por meio da fala ou da escrita. O ambiente, os comportamentos individuais e grupais, a linguagem não verbal, a seqüência e a temporalidade em que ocorrem os eventos são fundamentais não apenas como dados em si, mas como subsídios para a interpretação posterior dos mesmos (p. 62).

Vemos assim, que a observação participante é tanto uma técnica interessante como meio de inserção no grupo estudado, bem como de escolha dos entrevistados, tornando-se assim adequada ao objeto de estudo da presente investigação. No nosso caso, optamos por um procedimento diferente daquele que domina atualmente o cenário das ciências sociais para a escolha dos informantes, que privilegia a voz dos atores que sempre operam uma negociação de sentido com relação ao discurso institucional oficial, fragilizando a plausibilidade do mesmo.

Nesta pesquisa optamos, inspirados no conceito agambeniano de paradigma, enquanto caso que, separado do conjunto, representa o próprio conjunto (AGAMBEN, 200-a), por um número reduzido de informantes. Escolhemos três pessoas, altamente representativas do espírito do neopentecostalismo, por terem um forte compromisso com a denominação a que se vinculam. Também nos valem como rica fonte de material sobre a experiência de um ex-membro da IURD, já falecido, do livro *“Nos Bastidores do Reino – a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus”*, que descreve a história da relação do ex-pastor, Mário Justino com a IURD e critica severamente a instituição. Embora temos plena consciência de que o universo dos fiéis neopentecostais é extremamente diverso, variando desde pessoas que assistem ao culto como uma forma de lazer e de sociabilidade, e não mantêm um vínculo forte com as doutrinas da igreja fora dos muros do templo, até aqueles que, como Mário Justino relata, con-fundem sua vida com a denominação, fato que confirmamos durante a nossa presença no campo, optamos por privilegiar a voz daqueles que se aproximam deste último perfil. Assumimos essa postura, porque entendemos que os que mantêm vivo e fortalecem o movimento neopentecostal são os casos paradigmáticos que incorporam profundamente a mensagem religiosa, e que se tornam referência para os demais membros da instituição, inclusive no processo de negociação de sentidos. Descrevemos brevemente a seguir o perfil dos entrevistados.

Eles eram três pessoas adultas, um homem e duas mulheres. O Bispo Leandro, líder político e social da IURD no Estado de Santa Catarina, Camila, uma

obreira da IURD que chegou a exercer o cargo de Chefe de Obreiros, e Catarina, uma mulher membro da Igreja Internacional da Graça de Deus, à quem já nos referimos na introdução.⁷ Os três eram originariamente católicos e ingressaram no neopentecostalismo por problemas de saúde próprios ou de parentes do círculo familiar primário. O Bispo Leandro é casado, tem formação superior e pós-graduação em teologia e trabalhava em uma financeira antes de iniciar seu pastorado. Camila tem duas filhas, é viúva e dentista de profissão. Também tem formação superior em teologia e em 2009 iniciou o curso de direito. Catarina é separada, tem dois filhos jovens e o seu grau de escolarização é o ensino médio. É relevante destacar que as decisões de se separar do marido e a de concluir o ensino fundamental e realizar o ensino médio, foram tomadas por ela depois da sua conversão à fé neopentecostal.

Outro recurso de grande importância para este trabalho foi a bibliografia que apresenta as bases teológicas da Igreja Universal do Reino de Deus de autoria do Bispo Edir Macedo. Escolhemos dentre a numerosa lista de publicações as obras mais significativas para a compreensão do nosso objeto. Essas obras são: “*O Espírito Santo*” (1997), os três volumes que constituem as “*Doutrinas da Igreja Universal*” (1999, 2000 e 2001), “*A Libertação da Teologia*” (1997), “*O Perfeito Sacrifício*” (2001), “*O poder sobrenatural da fé*” (2001), “*As Obras da Carne e os Frutos do Espírito*” (2005), “*Os Mistérios da Fé*” (2006), os dois volumes que conseguimos da série “*Fé e Dinheiro*” (2007 e 2008), o *best seller* “*Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?*” (1999) e a (auto)biografia do Bispo Edir Macedo escrita por Douglas Tavolaro, com reportagens de Christina Lemos, intitulada “*O Bispo*”, publicada em 2007.

A análise do material empírico se encontra ao longo de todo o trabalho e procuramos tensionar, complementar e relativizar os pressupostos teóricos com os nossos achados.

1.2. Em torno da construção do objeto

⁷ Todos os nomes anteriores são fictícios.

O notório protagonismo do movimento religioso pentecostal brasileiro, em particular do pentecostalismo de terceira onda ou neopentecostalismo⁸, no cenário do campo religioso brasileiro, tem despertado grande interesse nos estudos da antropologia e sociologia da religião. Os elementos que identificam essa expressão do pentecostalismo: o batismo espiritual, a expulsão dos demônios, a saúde, e a prosperidade⁹, têm sido tratados de forma isolada sem, contudo, se aprofundar os possíveis pontos de articulação desses registros.

Em virtude do inegável protagonismo do corpo nos diferentes aspectos que configuram o neopentecostalismo, intuímos que ele poderia ser uma valiosa chave de leitura que nos permitisse um acesso singular à compreensão desse movimento religioso. É no corpo que se materializam as aflições que aproximam o maior número de indivíduos às igrejas neopentecostais, as doenças; também é no corpo que adquire visibilidade a prosperidade financeira. Ainda, o elemento decisivo na teologia neopentecostal é a disputa no corpo e pelo corpo, denominada de guerra espiritual. O corpo é o palco dessa guerra espiritual, porque os demônios são espíritos sem corpo que procuram corpos humanos para poder agir no mundo, ao passo que o corpo, uma vez purificado e glorificado, é batizado no Espírito Santo e tornar-se-á a Sua morada, o Seu templo. Portanto, é no corpo que convergem os diversos registros teológicos que identificam o movimento neopentecostal, o que nos autoriza a sustentar nossa hipótese de ser ele o horizonte de articulação das teologias neopentecostais.

Devido à grande profusão de perspectivas teóricas e áreas de conhecimento que abordam a problemática corporal, se faz necessário definir o lugar desde o qual lançar o olhar. Assumimos essa postura porque como nos alerta Laplantine (1999),

Es impressionante comprobar que lo que un investigador considera como un rito religioso será estudiado por otro como una práctica

⁸ Valemo-nos aqui das tipologias cunhadas por Paul Freston (1994) e por Ricardo Mariano (1999). No presente trabalho, optamos por privilegiar o nome de “neopentecostalismo” para o pentecostalismo de terceira onda, pelo consenso que tem se criado nos estudos do pentecostalismo brasileiro para designar sob essa nomenclatura a mais recente expressão do pentecostalismo. Ampliaremos a discussão em torno das tipologias do movimento pentecostal mais adiante.

⁹ Consideramos os aspectos citados como identificadores do neopentecostalismo, embora os estudos que propõem tipologias para o pentecostalismo brasileiro entendam que o batismo com o Espírito Santo e a cura já estejam presentes nas primeiras duas expressões deste movimento religioso, o pentecostalismo clássico ou de primeira onda e o pentecostalismo neoclássico, deuteropentecostalismo ou pentecostalismo de segunda onda. Porém entendemos, como veremos oportunamente, esses registros não podem simplesmente ser considerados de forma aditiva, porque se corre o risco de ver no neopentecostalismo uma expressão religiosa que constrói um novo andar sobre um antigo edifício. Nos parece melhor guardar como metáfora a idéia de re-construção do edifício, do que de a adição da prosperidade ao construto teológico precedente.

médica y viceversa. (...) si nos colocamos en el punto de vista de la antropología religiosa, el culto de San Sabino es una ceremonia religiosa de dimensión terapéutica. Pero si nos situamos en punto de vista de la antropología médica, es una terapia popular que se expresa a través del discurso religioso. (p. 352).

A abordagem situar-se-á no campo dos estudos sobre o corpo, que opera uma articulação de diferentes campos disciplinares, num esforço no sentido de compreender a condição humana em um determinado momento histórico, a contemporaneidade. Este não será um trabalho situado na Antropologia da Religião porque esse viés de análise implicaria em objetivar compreender as técnicas corporais no(s) ritual(ais) religiosos de cura, isto é o valor religioso do corpo. Se a nossa análise fosse situada na sociologia da religião poderíamos analisar as novas formas de utilização do corpo pelas igrejas (neo)pentecostais e os movimentos da renovação carismática como uma estratégia destas para conseguir espaço e legitimidade na ordem social contemporânea. Caso nosso estudo fosse na perspectiva da antropologia da saúde ou da doença – como quer Laplantine (1999) –, nosso objeto poderia ser definido como o lugar do corpo no processo de cura através do discurso religioso. Embora os estudos produzidos nestas áreas ou subáreas de conhecimento se constituam em rico material para o presente trabalho, nossa pesquisa não se localiza em nenhum desses registros específicos, compromissando-se, em perspectiva interdisciplinar, com o objeto a que se propõe estudar.

1.3. Localizando o corpo no movimento religioso pentecostal

O conceito de secularização com o qual trabalhamos é uma ferramenta teórica relevante para pensar o corpo na condição humana contemporânea, uma vez que ele retrata a ambigüidade inerente à realidade corpórea, ser o dado mais “mundano” do qual o ser humano dispõe e, ao mesmo tempo, aquele onde se fecha o mundo para homem, porque entregue a forças externas que são interiorizadas.

Se pensarmos que o corpo pode ser entendido como a expressão do homem no mundo, então podemos pensar que a relação do homem com o corpo também

será pautada por este duplo caráter, de estar no mundo, mas voltado para si. Mas como pensar o corpo nessa encruzilhada? Se há uma volta para o mundo, mas que mantém o homem alheio a este mundo, podemos pensar que o corpo, entendido como o *locus* primário de relação do homem com o mundo, se torna uma instância central na constituição do homem moderno. Entendemos, portanto, que a ambigüidade da relação do homem com o mundo está calcada na própria relação com o corpo.

Nos perguntamos se o corpo pode ser pensado como o lugar onde o indivíduo faz a experiência do hiato entre si mesmo e o mundo, da transcendência que se situa na imanência, será o corpo glorificado o novo céu terrestre? Parece-nos fundamental este aspecto, uma vez que o corpo se encontra no limiar entre o mundo e o indivíduo, e nesse limiar decidir-se-á o seu lugar no movimento neopentecostal.

Neste contexto merecem ser apontados os traços mais relevantes das mudanças do campo religioso brasileiro contemporâneo, que é cada vez mais fortemente marcado pela “pentecostalização” que implica uma *volta para o presente*:

Coincidentemente, hoje no Brasil vem se falando na tendência à (neo)pentecostalização no conjunto do campo religioso. Poderíamos, então, associar essa “pentecostalização” a outros elementos ligados à destradicionalização, como a ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação (VELHO, 1997, p. 143).

Nesse sentido, entendemos que é possível trabalhar com a hipótese de que o corpo adquire centralidade, por ser um meio eficaz para promover a vivência do agora em virtude do protagonismo que adquirem as experiências corporais no neopentecostalismo.

Por outro lado, a aproximação e a ruptura com a dualidade dicotômica “céu e terra” também nos permite pensar que a problemática da saúde, cindida no início da modernidade entre “problemas do corpo” e “problemas da alma”, também sofre uma alteração. Já não há mais separação de esferas e instituições que se ocupam com cada um desses tipos de problemas de saúde, a biomedicina e a igreja respectivamente. Parece-nos que a incorporação do discurso da saúde no contexto do discurso religioso também responde a esse processo. Portanto, os rituais de purificação e cura se encontram em um mesmo patamar, isto é, a necessária

distinção que se realizava em tempos anteriores entre doenças da alma e doenças do corpo para determinar a quem correspondia intervir, o homem religioso ou o médico, agora perde o seu sentido.

A homologia entre salvação e cura é um dos pilares sobre os quais se constrói o aparato teológico neopentecostal que toma o corpo como um espaço privilegiado de intervenção religiosa. Ainda, a idéia de cura como uma completa restauração da natureza originária que envolve outros aspectos como as relações interpessoais e a prosperidade financeira, dá um destaque ainda maior ao corpo glorificado, que se torna o espaço em que a graça divina se mostra a plena luz.

Nos cultos podem ser observados diversos momentos nos quais há uma plena identificação dos fiéis com a divindade, especialmente com o Espírito Santo. Entretanto, para o corpo poder tornar-se “a morada do Espírito”, é mister que, em primeiro lugar, seja “libertado dos Espíritos malignos” que, por sua condição de seres espirituais, precisam “tomar posse” de corpos humanos para poder agir no mundo. A libertação dos demônios é pré-requisito para ser possuído pelo Espírito Santo. Portanto, o corpo é o campo de uma homérica guerra entre os demônios, que habitam a terra e procuram impedir que se cumpram as leis divinas que orientam a história, e o Espírito Santo que, habitando nos corpos humanos, os orienta a cumprir a história segundo o Plano Providencial para a glória de Deus Pai.

Os aspectos acima apontados podem ser identificados nos cultos das diversas denominações neopentecostais, porém entendemos que na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ganham maior visibilidade, constituindo-se essa igreja, portanto, em um rico campo de investigação. Dessa maneira optamos por realizar o trabalho de observação participante na Catedral da IURD da cidade de Florianópolis. Para concluir este capítulo, apresentamos a seguir o campo investigado.

1.4. Entrando no campo

O templo em que realizamos nosso trabalho de campo é a Catedral de Florianópolis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), inaugurada em 13 de

abril 2005, e localizada na Avenida Mauro Ramos, no centro da cidade, região densamente povoada.¹⁰ O lugar fica próximo tanto de setores povoados por grupos de excluídos, como o Morro do Mocotó, considerado o mais importante ponto de tráfico de drogas, bem como de setores onde moram pessoas abastadas, bastando lembrar que a 4 quarteirões se encontra a Avenida Beira Mar Norte, região nobre da cidade. A IURD localiza-se em Florianópolis num lugar de fronteira entre a riqueza e a pobreza, entre a inclusão e a exclusão, e entre a opulência e a miséria.

A avenida Mauro Ramos tornou-se, parafraseando Fernandes et alii. (1998), o espaço do circuito neopentecostal e carismático da cidade, o lugar onde “sopra o Espírito”. Aí também se encontram os principais templos de outras importantes denominações neopentecostais, como a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a Igreja Renascer em Cristo (IRC), esta última ocupando a antiga sede da IURD (ver imagem 1). Há aí também um templo do carismatismo católico. Essa avenida permite um ótimo acesso, tanto de carro quanto de ônibus urbano e interurbano. Ali passam linhas de ônibus que cobrem toda a Ilha de Santa Catarina, bem como os bairros continentais da cidade e as cidades da Grande Florianópolis, o que favorece a formação da comunidade de fiéis.

A catedral é imponente, conta com 13.417 metros quadrados de área construída e com capacidade para albergar 3.150 pessoas sentadas em confortáveis poltronas. Além disso, se encontra num lugar elevado que é realçado pela diferença entre o nível do solo e a altura da entrada. As cores são do padrão iurdiano, branco e um tom pastel do amarelo. À frente da igreja há um jardim, sempre muito bem cuidado, seguido por uma escada que permite subir até a entrada do templo (ver imagem 2). A fachada é alta e larga; no centro se encontram quatro altas colunas que sustentam o triângulo, no qual aparecem o nome, o slogan, “Jesus Cristo é o Senhor” e o símbolo da igreja, o coração vermelho com a pomba branca no meio, que representa a relação entre o homem e o Espírito Santo (ver imagem 3).

¹⁰ No *web-site* oficial da IURD se informa que na cidade de Florianópolis existem 12 igrejas da denominação.

Imagem 1 – Antiga sede da IURD na Av. Mauro Ramos



É possível ingressar tanto pela frente, quanto pelas laterais e pelo estacionamento, de onde se pode tomar um elevador ou subir pela escada. Também existem acessos laterais para cadeirantes (ver imagem 2). O acesso ao templo conta sempre com um amplo esquema de segurança, observando-se homens vestidos com ternos pretos e conectados por um sistema de comunicação via rádio, que ficam postados na entrada do templo. A segurança é reforçada quando acontecem cultos especiais, notadamente a “Fogueira Santa de Israel”¹¹. A segurança da Catedral se estende ao estacionamento subterrâneo muito amplo e estruturado em dois níveis.

¹¹ A “Fogueira Santa de Israel” é um culto realizado duas vezes no ano - uma na metade do ano e outra próxima do Natal - em que são ofertadas grandes quantias de dinheiro e bens materiais móveis e imóveis de alto valor, como carros, motos, caminhões, terrenos e casas. Esse culto está destinado à realização de “grandes milagres”. Nos dias da “Fogueira Santa” sempre observamos a presença de um carro-forte na frente da Catedral para transportar os valores e documentos dos bens ofertados.

Imagem 2 – Igreja Universal do Reino de Deus em Florianópolis



O novo templo da IURD parece cumprir, com relação à comunidade de fiéis, diversas funções, tanto atender à comunidade das imediações, bem como ser o espaço de encontro das diversas comunidades de fiéis de Florianópolis e da Grande Florianópolis, especialmente aos domingos. Nesse dia, um grande número de ônibus e vans fretados deslocam os membros das comunidades dos outros bairros da cidade, bem como das cidades circunvizinhas como São José, Palhoça e Biguaçu. Um grande contingente de fiéis utiliza o transporte urbano para poder assistir aos cultos, o que pode ser observado no ponto de ônibus que se encontra na frente da Catedral. Nesse ponto sempre observamos muitas pessoas embarcando em ônibus com destino ao norte da ilha, e um contingente menor com destino a outros bairros da parte central da cidade. Um elevado número de pessoas chega à igreja de carro e podemos ler nas placas dos automóveis a diversidade de cidades das quais eles provêm, na sua maioria de Florianópolis e das cidades satélites da capital catarinense.

Imagem 3 – Símbolo da IURD



Por fim, percebemos que a formação de uma comunidade de fiéis na igreja pode ser constatada no crescente aumento de participantes nas reuniões entre o segundo semestre 2005 e o final de 2007. No culto de domingo pela manhã, o mais concorrido, estimamos que o público presente aumentou nesse lapso de aproximadamente 1.500 pessoas para em torno de 2.000 a 2.500 pessoas.

Na entrada da Igreja, somos sempre bem recebidos com um “bom dia” e um aperto de mãos, quando chegamos pontualmente. Quando chegamos atrasados ou não levamos o sacramental que tinha que ser devolvido, somos objeto de olhares de reprovação. O interior da Catedral é amplo, com o teto elevado, ar condicionado, e as clássicas e confortáveis poltronas, que lembram os cinemas em que inicialmente se instalavam as igrejas neopentecostais (ver imagem 4). É muito marcante a passagem da rua, que é quente, barulhenta e agressiva, para o interior do templo, que sempre está fresco, calmo e aconchegante.

De 15 a 20 minutos antes do início da reunião¹² se ouve uma música melodiosa de fundo com alta qualidade técnica espalhada pelo moderno sistema de sonorização instalado na Catedral. A música instrumental (de órgão) cria um

¹² A IURD prefere o termo “reunião” e não “culto” para designar o serviço religioso. Embora não tenhamos conseguido entender exatamente o motivo dessa preferência terminológica, suspeitamos que o termo “reunião” se vincula à lógica do cristianismo primitivo em que não havia uma estrutura litúrgica estabelecida, e os seus seguidores se “reuniam”, como se diz nas reuniões iurdianas, “na fé”. No *web-site* oficial da IURD se explicita que uma das doutrinas da igreja é: “*A Igreja visível do Senhor Jesus é a reunião de todos os cristãos fiéis, unidos uns aos outros na fé e na comunhão do Evangelho, observando os mandamentos do Senhor, governados pelo Seu Espírito, pela Sua palavra e pelo Seu nome*”. (fonte: <http://www.igrejauniversal.org.br/doutrinas.jsp>) Dessa maneira, a Igreja se reaviva em cada reunião, fazendo com que o serviço religioso, não estruturado por regras fixas, permita uma grande flexibilidade litúrgica, sem que deixe de existir uma estrutura litúrgica que se repete nos diversos tipos de reuniões.

ambiente calmo e auxilia na preparação das pessoas que realizam suas orações ajoelhadas de costas para o altar.

Imagem 4 – Interior da Catedral de IURD em Florianópolis



Nesse momento também é comum ver obreiro(a)s e pastores que circulam pelo templo se aproximando dos recém-chegados para conversar sobre sua situação. Se a pessoa é nova na igreja, eles procuram conhecer os motivos que a levaram até ali, e se é um membro mais antigo, os pastores e obreiro(a)s abordarão a situação em que o fiel se encontra, focalizando o diálogo nos avanços que ele conseguiu na sua vida a partir da orientação da igreja. Nos casos em que o indivíduo se manifesta cansado, abatido, com vontade de desistir, a fala dos especialistas religiosos é de caráter motivacional, apresentando, não raro, a própria vida como exemplo. Esses diálogos estão dirigidos à orientação da vontade pela fé.

Os fiéis tendem a ocupar sempre os mesmos setores da igreja, e os pastores e obreiro(a)s também se distribuem por setores, atendendo e evidenciando conhecer pessoalmente os indivíduos que ali estão. Os grupos que já se conhecem conversam entre si e trocam experiências sobre os avanços que estão conseguindo no enfrentamento dos males que os acometem, e se perguntam sobre a fidelidade nos dízimos e nas ofertas. Também tocam em assuntos corriqueiros como a família,

os estudos e o trabalho. A aparência dos fiéis da IURD em nada se relaciona com a tradicional aparência dos “crentes”, como tradicionalmente são chamados os membros das igrejas pentecostais. Na igreja se fazem presentes as mais diversas “tribos”, que vão desde os adolescentes vinculados à cultura do *hip-hop*, passando pelos rapazes que comparecem às reuniões vestidos com bermudas e chinelos ao melhor estilo praiano, para os jovens, homens e mulheres, que se vestem com roupas da moda, até os tradicionais fiéis que assistem vestidos com roupas sociais.

No momento prévio à reunião também se realiza a orientação dos fiéis por parte dos pastores mais experientes, que se encontram sentados nas laterais do altar. Poltronas estofadas, ar condicionado, música melodiosa, recepção amistosa, quando se ingressa na Catedral da IURD tem-se a sensação de estar sendo tratado dignamente. O processo de ingresso na IURD está fortemente centrado no corpo, é, podemos dizer, uma acolhida centrada no corpo.

2. Secularização: a disputa semântica em torno da identidade da modernidade

A modernidade tem sido entendida no campo das humanidades como um período histórico que se funda em uma visão de mundo construída em bases racionais por seus atores. Um período de auto-afirmação do homem e de autonomização com relação às fontes de legitimação religiosa da vida social. Esse processo se expressa no plano político na criação do Estado moderno “laico” como a figura central da vida política, relegando a dimensão religiosa da vida humana ao plano privado. Enfim, um período “secular”. Nesse contexto a teologia parecia ter sido superada, uma vez que as ciências modernas, o regime de verdade dominante na modernidade, teriam se emancipado da voz teológica e andariam “com as próprias pernas”. Assim, a teologia, tornada a “prima pobre” das áreas de conhecimento na modernidade, teria perdido valor na sua contribuição para a compreensão deste nosso período histórico.

No entanto, o conceito de “secular” e “secularização” tem se tornado cada vez mais o centro da polêmica em torno do debate das tendências “laicas” e/ou “teológicas” da modernidade, constituindo-se em um conceito fundamental na política moderna das idéias, especialmente em torno do estatuto da modernidade. Vemos ressurgir no debate contemporâneo nas humanidades a problemática sobre o lugar da teologia como uma das principais fontes da constituição do moderno. Assim, princípios teológicos transparecem nas mais diversas esferas sociais, desde a política, passando pela ciência até a economia, sacralizando a imanência. Nos parece que nesse “caldo cultural” deve ser pensado o movimento religioso neopentecostal porque vemos presentes nele diversos elementos que reproduzem o movimento da secularização.

2.1. Por uma breve história do conceito de secularização

Os termos *saeculum* e *saecularis* (raízes etimológicas do termo secularização) são incorporados no cristianismo, conforme Manuel Guerra Gómez (s/d), teólogo católico espanhol, por Tertuliano (S. II – III), tomados provavelmente

do uso ordinário dos cristãos. O caráter polissêmico desses conceitos nos chamam a atenção por, de alguma maneira, revelar, já nos primórdios do cristianismo, a ambivalência do conceito. O autor identifica que Tertuliano o usa tanto de forma positiva, quanto pejorativa e neutra. Como significado neutro refere-se a uma medida de tempo, que em princípio se relaciona com o tempo de vida humana, e posteriormente com o tempo de duração do mundo. Em sua acepção positiva, representa a Terra enquanto obra de Deus e morada de Cristo, coberta de bens ao serviço do homem. Em sua acepção negativa, significa o tempo e o lugar das provas, da tentação, da idolatria, o que levou ao desprezo do mundano pelo cristianismo. Essa ambigüidade marca, como vemos de início, o problema da relação do homem com o mundo na tradição ocidental e será o vetor das diatribes que se desenvolveram em torno da secularização.

Giacomo Marramao (1997), em seu trabalho sobre a “genealogia da secularização” que leva o sugestivo título de “Céu e Terra”, nos mostra o desenvolvimento desse conceito na modernidade. O primeiro registro do termo se situa no século XVI e seu significado se relaciona com a “[...] *passagem de um religioso “regular” ao estado “secular”, [...] de redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas*” (ibid., p. 17) ou de passagem do estado religioso regular para o estado religioso secular. Em um segundo registro (este mais conhecido nas ciências sociais), refere-se ao processo de desapropriação de bens religiosos por parte do poder secular que acontece durante as negociações para a Paz de Westfalia no século XVII (ibid., p. 16-17). O autor destaca que desde as suas origens o termo “secularização” já está impregnado da relação dualista característica dos pares paulinos.

Portanto, desde os seus primórdios, o termo secularização, mostra-se já marcado por um *esquema antitético*: o do dualismo de *regular e secular* que já contém em si, mesmo que só virtualmente, a metamorfose moderna dos pares “paulinos” celeste/terreno, contemplativo/ativo, espiritual/mundano (ibid., p. 17-18).

Vemos, então, que o conceito de secularização comporta desde sua criação o caráter de parâmetro das relações entre céu e terra, e por consequência entre transcendência e imanência. Em torno desta relação bipolar se construirá, em boa medida, o aparato conceitual do moderno.

2.2. Em torno da disputa semântica sobre os termos secularização, secularismo, laicidade e laicismo

Podemos dizer que o debate teórico em torno do processo da secularização, embora surgido no contexto da sociologia da religião e tributário da tradição weberiana, tem ganhado espaço relevante na discussão teológica e da filosofia política desde o início do século XX. As forças que se digladiaram, voltam hoje ao embate com força revitalizada, travando-se em torno da categoria secularização uma disputa que tem nas dualidades terreno / celeste ou terra / céu, religioso / profano, acima / abaixo, fora / dentro e imanência / transcendência os seus pontos de referência. Entendemos que o pleito em torno da secularização está permeado pelos interesses ideais e materiais que nutrem os projetos políticos do ocidente moderno.

No início do século XX se estabelece um acalorado debate em torno da categoria da secularização, em particular pelo impacto da obra de Max Weber e da renovada forma de formular a relação entre religião e modernidade. A “teologia dialética ou teologia da crise” se nutre desse debate e incorpora a secularização como uma categoria fundamental para pensar a modernidade. Essa corrente teológica, que tem em Karl Barth e Friedrich Gogarten seus representantes mais relevantes, apropria-se da tese weberiana do “desencantamento do mundo” para situar em novos termos a relação entre fé e mundo, revitalizando o valor da fé numa época de “completa mundanização”. Na versão teológica, o “desencantamento do mundo” será “desmitologização” (*Entmythologisierung*). A principal contribuição da teologia dialética pode ser resumida da seguinte maneira:

[...] O efeito liberatório da tese proposta pela teologia dialética age simultaneamente sobre ambas as vertentes, a mundana quanto a religiosa: por *um lado*, a secularização é *teologicamente legitimada* como função de compreensão da autonomia do mundo moderno profano, emancipado do equívoco da *christliche Kultur*, da “civilização cristã”; por *outro*, a liberação do mundo, que assim pode voltar a ser “apenas” mundo, torna-se ao mesmo tempo liberação da fé *em relação ao mundo*, resgate da *religio* dos grilhões do *saeculum* (MARRAMAO, 1997, p. 70).

Esse duplo movimento que procura restituir a sua autonomia tanto ao *saeculum* quanto ao religioso, se situa no contexto de outras leituras do mesmo processo. Na sociedade londrina do século XIX surge a *Secular Society* que se situa

como uma ferrenha defensora do *secularism*, termo cujo significado é análogo ao do conceito de “laicização” que surgirá posteriormente. Isto é, “o processo de progressiva emancipação das instituições seculares com relação à autoridade religiosa e à influência da Igreja.” (Ibid., p. 72). Essa instituição se funda em um credo ateu, que será vinculado com o postulado secularista. Assim, secularismo e ateísmo passam a ser situados como termos complementares de um mesmo campo semântico.

Essa situação teve como consequência que a teologia liberal condenasse o postulado da secularização. “Deste modo, produziu-se um círculo vicioso em que as pretensões totalizantes do secularismo ‘laicista’ acabaram servindo de alibi para uma condenação sumária, em âmbito teológico, da ‘secularização’ como tal.” (ibid., p. 72). A partir desse debate e como uma forma de distinguir dois processos diferenciados, Friedrich Gogarten propôs diferenciar a “secularização” “como consequência necessária e legítima da fé cristã” (GOGARTEN 1953 apud MARRAMAO 1997, p. 73), do secularismo.

Secularismo é a postura que pretende “invadir o campo que é pertinente à fé”, uma atitude que – olhando bem – nada tem de “profana”, na medida em que, alimentada pela *crença* no caráter “omni-decisório” dos critérios políticos ou culturais, eleva o mundo à dignidade de absoluto. Em uma palavra: *sacraliza-o*. (ibid., p. 73).

Do debate em torno da secularização entre a teologia e os movimentos pretensamente seculares da modernidade, parece ter resultado o significado hegemônico da secularização. Assim, o secularismo opera uma passagem do sagrado, do âmbito religioso que tinha na transcendência, no Céu, sua principal referência, para o campo da política¹³ e da ciência, para a Terra, para o plano imanente, sem que a própria sacralização seja reconhecida enquanto tal.

Resumindo as colocações anteriores, podemos dizer que a secularização é entendida pela teologia cristã como um processo inerente ao desdobramento da história cristã, ou melhor, como consequência necessária desse desdobramento. Nesse movimento, os planos imanente e transcendente preservariam sua

¹³ Na política lembramos a Carl Schmitt quem afirma que que “*Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados*” (SCHMITT, 2006, p. 35). Para este autor o aparato jurídico-político moderno está centrado em princípios teológicos transmutados em princípios racionais pretensamente emancipados da sua raiz religiosa. Para Maramao em Schmitt “O *Säkularisierungstheorem* vem desempenhar, assim, o papel de específico fator conectivo entre teologia política e decisão soberana” (MARRAMAO, 1997, p. 59). Voltaremos neste ponto mais adiante.

autonomia, resgatando, no entanto, a primazia da transcendência. Dessa maneira se legitima *ex post* o período da cristandade medieval como um estágio evolutivo no desenvolvimento da história, além de atribuir à história uma sinonímia com cristianismo. Assim, laicismo e secularismo, bem como secularização e laicidade se situam como pares de sinônimos. Os primeiros são considerados como conseqüências perversas e como a negação da transcendência e a sacralização da imanência, enquanto os segundos são concebidos como parte do desenvolvimento moderno positivo que mantém limites claros entre imanência e transcendência e profano e sagrado.¹⁴ Surgem, então, diversos desdobramentos a partir do debate em torno do polifônico conceito cunhado na modernidade por Max Weber.

2.3. A plêiade de sentidos da secularização

Entendemos pertinente destacar também os sentidos que podem ser identificados em torno do conceito da secularização no âmbito das humanidades. Segundo Shiner *apud* Marramao (1997, p. 100-101), é possível identificar cinco acepções de secularização:

- 1) Como ocaso da religião;
- 2) Como conformidade ao mundo;
- 3) Como dessacralização do mundo;
- 4) Como descomprometimento da sociedade para com a religião, relegando a religião ao âmbito privado;
- 5) Como transposição de crenças e modelos de comportamento da esfera religiosa à secular.

Vemos, assim, que é imprescindível para qualquer trabalho acadêmico esclarecer qual ou quais acepção(ões) do conceito irá(ão) nortear o trabalho, sob pena de operar de maneira inconsistente, particularmente com um conceito tão polissêmico. Vale a pena destacar que, das acepções acima apontadas, as de

¹⁴ Para uma visão católica do que estamos expondo ver “*La contextualización léxico-cultural y religiosa de “secularidad, secularismo y secularización”* de Manuel Guerra Gómez (s/d) professor da Faculdade de Teologia do Norte da Espanha. Também vale lembrar neste ponto a recorrente crítica ao secularismo feita pelo Papa Bento XVI.

número 1, 3 e 4 correspondem à tradição weberiana, nos seus diversos matizes. A primeira refere-se à leitura, um tanto aligerada, que entende que Weber teria “predito” um declínio inexorável da religião de forma correlata à racionalização do mundo. A terceira corresponde à tese do desencantamento do mundo, e é complementar à acepção anterior. A quarta situa-se no contexto da mudança das relações de poder na modernidade, que tem como marco a diferenciação das esferas culturais-institucionais. Esse processo, que rompe com a unicidade cultural da cristandade medieval, marca a diferenciação entre as esferas política, na qual se erige como figura soberana o Estado “laico”, e a religiosa, relegada ao âmbito privado. Na sociologia da religião brasileira, estas acepções são dominantes. A quinta acepção corresponde à leitura da modernidade como imanentização de princípios religiosos, e que tem Carl Schmitt como uma referência clássica. Faremos a seguir uma análise de um texto que se tornou, talvez, a mais importante referência no Brasil em torno da discussão do conceito de secularização intitulado “Secularização em Max Weber: *da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*”, de autoria do renomado sociólogo da religião Antonio Flávio Pierucci, publicado em 1998.

2.4. A secularização no âmbito da sociologia da religião brasileira: entre o engano weberiano e a banalização sociológica

Aproveitamos esta ocasião para poder discutir o debate em torno da secularização na sociologia da religião, com ênfase no contexto brasileiro. Esta discussão nos parece relevante na medida em que nos permitirá compreender como a leitura “oficial” de Weber tem levado a uma compreensão da secularização que situa em pólos opostos a religião e a modernidade. Nosso principal interlocutor será Antonio Flávio Pierucci, arauto da secularização *à la* Weber no Brasil. Em um primeiro momento, destacaremos os pressupostos sobre os quais se assenta a leitura de Pierucci com relação ao conceito de secularização, e, em seguida, passaremos a discutir a leitura do conceito pelo autor.

Em primeiro lugar, queremos destacar o valor da produção de Pierucci no debate em torno da obra de Weber no contexto das ciências da religião, e particularmente na sociologia da religião. Para nós tem sido uma fonte permanente de reflexão na nossa tentativa de problematizar a leitura do conceito (ou assinatura, como quer Agamben) da secularização. Particularmente, por se situar em um horizonte interpretativo diferente daquele que, finalmente, assumimos.¹⁵

Para iniciar seu trabalho, Pierucci delimita seu campo de trabalho; ele se assume como um sociólogo da religião, ainda mais o faz como um seguidor da sociologia da religião de Max Weber. Para ele, essa área de conhecimento ganha nova força contemporaneamente, porque revigorada como os anúncios do “retorno do sagrado” ou da “revanche de Deus” que avalizam a tese da “dessecularização”. Este aspecto torna-se relevante por dois motivos: por um lado, situa o interesse e a relação do autor com o conceito da secularização, e, por outro, lhe permite situar o lugar desde o qual entra na disputa em torno do conceito da secularização, tendo no campo adversário os defensores do fim do período secular.

Dizer que a Pierucci interessa o “processo da secularização” na perspectiva da sociologia da religião significa afirmar que o autor se distancia de implicações do conceito em outras esferas sociais que não sejam religiosas, ou que elas lhe interessam a partir das consequências que possam vir a ter para a esfera religiosa. Assim, partindo da teoria weberiana da moderna diferenciação das esferas culturais-institucionais, Pierucci privilegia a esfera religiosa como objeto de análise do processo da secularização. Entende a secularização como diferenciação funcional que tem na dissociação entre estado e igreja sua “pedra fundamental”. Assim, secularização implica em criação do mercado religioso e multiplicidade de ofertas de consumo religioso e na relegação da religião ao âmbito privado.

Vamos a uma análise mais minuciosa. Nos textos de Pierucci desde a década de 90 o problema da secularização se encontra presente como um vetor do seu pensamento. Porém, em 1998 publica um texto que aborda especificamente o conceito da secularização em Max Weber, intitulado “Secularização em Max Weber – da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”

¹⁵ Vale a pena lembrar que em um primeiro momento nos situamos próximos da leitura da secularização de Pierucci, mas com o decorrer do tempo seguimos outro percurso. Destacamos que nossa escolha por esse autor como representante de uma leitura oficial e favorável ao processo da secularização se orienta pelo rigor acadêmico, coerência teórica e honestidade intelectual com que assume sua tarefa.

(doravante SMW). Texto que dá continuidade a um trabalho anterior que leva o instigante título de “Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião” (doravante RD), que foi publicado em 1997. Referenciar-nos-emos, neste momento, nesses dois textos para tratar do tema, e a partir deles faremos referência a outros textos relevantes do mesmo autor para a contribuição da nossa discussão.

Antonio Flávio Pierucci ocupa-se em SMW em rastrear os passos do conceito de secularização na obra weberiana, em esclarecer e desconstruir leituras “equivocadas” do conceito no âmbito da sociologia da religião; e em situar a secularização no contexto da racionalização ocidental, particularmente na modernidade, relacionando-a com o processo de desencantamento do mundo. Logo no início do texto o autor comenta qual é a “dimensão verdadeiramente *hard*” da secularização, que é a que “se instala na esfera da normatividade jurídico-política” (PIERUCCI, 1998). Esse movimento lhe permite ter uma referência para criticar o frágil emprego do conceito no âmbito da sociologia da religião, que situa em um mesmo nível interpretativo o *revival* da religião na atualidade com o declínio da secularização. O autor entende no texto anterior, RD, que a proliferação de ofertas religiosas não somente não é um fato contrário à secularização, mas que confirma esse processo. Reproduzimos uma passagem na qual o autor descreve essa posição.

Do meu ponto de vista, quero crer que, quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão-dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa. [...]

Noutras palavras: liberdade religiosa implica um grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente. (PIERUCCI, 1997)

Olhando atentamente para a passagem transcrita acima, podemos ver claramente que secularização e declínio da religião não são processos antagônicos, pelo contrário, o aumento da oferta religiosa é uma salutar evidência do avanço da secularização, porque demonstra que a esfera religiosa se pluraliza aumentando as

possibilidades de escolha do indivíduo pelo serviço religioso que mais lhe apraz. Embora o aumento da adesão e participação em instituições religiosas precise ser entendido de forma mais complexa, problema que Pierucci não enfrenta, é um argumento sólido o que ele apresenta para mostrar duas coisas: por um lado, que a proliferação de ofertas religiosas na modernidade e seu “boom” atual precisam ser entendidos como fruto da secularização e da perda da unicidade cultural cristã que dominava na pré-modernidade e, por outro, e como consequência disso, emerge o livre trânsito “sem culpa” que se realiza entre as diferentes instituições religiosas atribuidoras de sentido.

Ainda nesse contexto, ganha destaque o processo de racionalização que caracteriza a história do ocidente e que é um fator negativo para a religião (no entendimento de Pierucci). Esse processo todo somente é possível porque vivemos em um mundo no qual o Estado não-religioso (?) regula o mercado religioso. Dessa maneira, a separação das esferas política e religiosa (processo jurídico-político – dimensão *hard* da secularização) é condição de possibilidade da emergência do mercado religioso plural que vemos e vivemos na contemporaneidade.¹⁶ Ainda, o dinâmico trânsito dos indivíduos entre as diferentes ofertas religiosas disponíveis, nada mais faz do que confirmar a dessacralização do mundo contemporâneo, na medida em que os vínculos dos indivíduos com as instituições religiosas perdem muito da sua rigidez e se tornam fluídas, para usar uma expressão cara ao autor. Porém, entendemos que essa tentativa de encontrar o “verdadeiro sentido” da secularização em Max Weber, preferindo uma leitura monocromática do conceito, e relegando os outros sentidos a um lugar periférico e desprovido de valor as outras cores do conceito, pode empobrecer e não esclarecer a compreensão de Weber do referido processo.

Para Pierucci, são necessários esclarecimentos para contextualizar adequadamente a secularização. Primeiro deve-se apontar o lugar da secularização

¹⁶ Embora Pierucci se assuma como um “cientista” o que equivale para ele a estar permanentemente em “busca da objetividade”, o famoso “*als ob*” weberiano, ele não se isenta de assumir posições políticas em favor do processo de racionalização e de separação do Estado e da Igreja. Essa posição emerge claramente em dois textos dedicados a criticar a Igreja Universal do Reino de Deus por sua intolerância e a demonstrar a caminhada teológica da Igreja Católica que se abre (e rende) à modernidade, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, respectivamente (Cf Pierucci, 1996a). Nesses textos o autor se mostra como um defensor da secularização e sua diferenciação de esferas culturais-institucionais e da necessidade da tolerância como uma condição necessária para a pluralidade religiosa, marca da secularização. Assim, o autor se mostra como um ator, como agente político, embora essa posição seja na maioria dos seus textos ocultada e travestida de cientificidade.

no processo de racionalização ocidental e a sua relação com o desencantamento do mundo. Essa relação é apresentada da seguinte maneira:

Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende (PIERUCCI, 1998).

Poderíamos representar esses três processos como círculos concêntricos cujo centro seria a secularização e no anel externo se encontraria a racionalização que opera como um grande leito do qual nascem os braços dos outros dois processos, o desencantamento do mundo e a secularização. Na seguinte passagem vemos condensada a diferenciação entre desencantamento e secularização:

Enquanto o **desencantamento do mundo** fala da **ancestral luta da religião contra a magia**, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a **secularização**, por sua vez, nos remete à **luta da modernidade cultural contra a religião**, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. (Ibid. – o negrito é nosso)

Essa diferenciação cobra relevância no texto sobre a secularização em Max Weber para dar passagem ao centro das atenções que é o conceito na sociologia do direito weberiana. A partir da minuciosa contagem da aparição do conceito nas diversas obras de sociologia de Weber, Pierucci constata que a maior frequência se observa precisamente na sociologia do direito, que integra o clássico “Economia e Sociedade”. Nesse texto são encontrados “pelo menos *oito passagens*, muito ricas nos diferentes aspectos e níveis em que referem a coisa” (Ibid.) Na sociologia do direito pode ser identificada uma linha mestra “*O ponto de partida é sempre sacral; o ponto de chegada, dessacralizado*” (Ibid.) Assim, mesmo que possam ser apontadas descontinuidades no processo, cuja racionalidade somente pode ser percebida *ex-post*, observa-se um processo “desenvolvimental” rumo à dessacralização do direito e do Estado. Ainda, o processo de construção e supremacia da racionalidade formal, da qual emana a racionalidade jurídica, se desenvolve *pari passu* com o desencantamento do mundo, com o qual guarda uma “afinidade eletiva”. Por esses motivos, o problema da secularização hoje deveria ser procurado no “*problema da legitimação (intramundana) do poder político no regime democrático*” (Ibid.)

Resgatamos este ponto porque nos parece que a atenta leitura de Pierucci toca em um aspecto central negligenciado pela sociologia da religião, a relação entre Estado e religião. O reavivamento religioso é entendido pelo autor como uma prova viva do vigor do processo da secularização; diferentemente dos defensores da tese da dessecularização que somente atentam para o aumento da oferta religiosa, sem considerar que essas novas instituições religiosas precisam ser autorizadas pelo Estado e reguladas por este para seu funcionamento, isto é, sem considerar que o Estado (supostamente) laico regula o mercado religioso. Dessa maneira, o renovado vigor da religião na atualidade reforça a separação entre Estado e campo religioso e não o contrário. Além disso, os defensores da dessecularização não atentam para o fato de que o aumento da oferta de serviços religiosos implica na diversificação das instituições doadoras de sentido para a vida humana e na necessária escolha individual entre elas, superando a unicidade cultural da cristandade medieval.

Entretanto, cabe destacar que Pierucci também não se ocupa com discutir a validade da sociologia weberiana do direito face às interpretações do direito moderno como fruto da secularização de conceitos teológicos, realizada por Carl Schmitt, aluno de Max Weber. Se o Estado moderno somente se constitui a partir da secularização de princípios teológicos, isto é, da transferência de princípios teológicos para o âmbito do direito, em que medida é válido dizer que o Estado moderno é somente fruto de um processo crescente de racionalização e auto-determinação do homem, da conhecida *Selbstbehauptung*? Apontar esse contraponto teórico implicaria situar corretamente, na leitura que Pierucci faz, o problema da legitimidade da democracia moderna. O autor procura relativizar o peso dessa tese, porém não se referindo a ela diretamente, tentando demonstrar o quanto o direito e o Estado moderno são fruto da razão emancipada da religião. Esse silenciamento com relação à tese de Carl Schmitt é significativo.

Na seqüência o autor apresenta os outros momentos nos quais se discute o conceito de secularização. Para ele “*n’A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (doravante EP) “*de ponta a ponta neste obra – quem não sabe disto? – a secularização é tematizada em profundidade e extensão, direta e indiretamente, clara e veladamente, de todas as maneiras.*” (*Ibid.*) Porém, chama a atenção que ao mesmo tempo em que o autor declara que a secularização é central nesse obra, mesmo não se usando o termo, ele, muito preocupado com a exatidão quantitativa, argumenta que só em 3 ocasiões o termo é referido literalmente. Ainda aponta que

há mais 2 vezes em que o conceito aparece no texto *“As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”* (doravante SP). Pierucci argumenta que essas menções aparecem em momentos marginais dos textos e não corresponderiam ao sentido *hard*, ao núcleo duro do conceito.

Antes de discutirmos os diferentes sentidos que são atribuídos ao conceito nos dois ensaios sobre o ascetismo intramundano e o espírito do capitalismo, vale a pena destacar um elemento que, pela sua obviedade, chama fortemente a atenção no processo argumentativo de Pierucci. Ao mesmo tempo em que ele destaca que *“dá para contar nos dedos as vezes que Max Weber falou em secularização. Em seus escritos de Sociologia é quase incessante o tratamento da coisa, do fenômeno, do processo.”* (*Ibid.*), novamente vemos um impasse entre a preocupação com a quantificação da frequência do termo no texto e o reconhecimento que o processo é central na obra, mesmo sem o recurso a mencionar explicitamente o conceito. Deixamos este interrogante para respondê-lo logo mais.

Voltando à análise que Pierucci faz do processo da secularização na EP e em SP, nos perguntamos por quê esses sentidos são considerados marginais, secundarizados com relação ao sentido *hard* da sociologia do direito.

A seguir trabalharemos com 3 das 5 referências apontadas no texto SMW, por entendermos que elas se situam dentro de um mesmo registro teórico e orientadas por um sentido radicalmente diferente daquele que Pierucci entende como o “núcleo duro”. Nessas ocasiões, o sentido da secularização está mais próximo da idéia de passagem do teológico para outras esferas da cultura que como ruptura, como emancipação da religião. Primeiro as passagens registradas por Pierucci.

A história inteira das regras das ordens monásticas é em certo sentido uma luta perpetuamente renovada com o problema do efeito secularizante dos haveres. O mesmo vale em maior escala para a ascese intramundana do puritanismo. (WEBER, 2004a, p. 159)

Neste momento, o sentido de “secularizante” (e de secularização) pode ser entendido como “aumento do apego ao mundo”. Pierucci entende que isso significa distanciamento da religião. E é justamente esse o problema que nos parece relevante: se olharmos sob um ponto de vista que situa quase como uma equação os termos religião e religiões da seguinte maneira “religião = religiões”, evidentemente a interpretação do autor está correta. Agora se pensamos (como nos

parece que Weber de alguma maneira também pode ter pensado) que o religioso continua em outras esferas, nos confrontamos com outro sentido, já não mais de distanciamento, mas de passagem do teológico para o econômico. Vejamos a segunda passagem.

Calvino já havia enunciado a frase, muitas vezes citada, segundo a qual o “povo”, ou dito de outra forma, a massa dos trabalhadores e dos artesãos, só obedece a Deus enquanto é mantido na pobreza. Os holandeses (Pierre de la Court, etc.) “secularizaram” tal sentença ao dizer que a massa dos seres humanos só *trabalha* se a tanto a impelia a necessidade, e essa formulação de uma *Leitmotiv* da economia capitalista iria desembocar mais tarde na correnteza da teoria da “produtividade” dos baixos salários. (Ibid, p. 161)

Aqui é inegável o sentido de transposição de princípios teológicos para o âmbito da economia. Vemos nas passagens acima que Weber, embora não o tenha feito de forma sistemática, reconhece a secularização de princípios teológicos para o âmbito da economia.

Outro momento em que se usa o conceito em um sentido mais amplo, porém entendemos que pode ser considerado dentro do mesmo registro, e que é destacado por Pierucci, encontra-se nas SP. Weber afirma que *“Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas”* (WEBER, 1979, p. 353)¹⁷. Aqui também nos parece uma leitura muito fechada afirmar, quase inequivocamente, que as origens religiosas se perdem e ganha o mundo, o *saeculum*. Vale a pena lembrar que o texto é quase um diário de viagem no qual Weber destaca a sua experiência da excursão aos Estados Unidos e na qual observa e registra diversas situações vivenciadas por ele que lhe permitem confirmar sua hipótese de que a tradição puritana é determinante na constituição do *ethos* capitalista. Se isto é assim, porque não pensar que o sentido também poderia estar vinculado a uma passagem de um *ethos* originário de uma religião institucionalizada para outras esferas sociais, esquecendo suas origens religiosas, sacralizando assim o mundo, mantendo o religioso por outras vias?

Ainda, poderíamos agregar neste contexto o momento da EP no qual Weber identifica uma chamativa analogia entre o elogio da divisão do trabalho profissional

¹⁷ Transcrevemos aqui as passagens citadas por Pierucci a partir das traduções disponíveis no Brasil.

em Richard Baxter e em Adam Smith, deixando transparecer, pelo menos, uma afinidade eletiva entre a teoria econômica e a teologia. *“A especialização das profissões, por facultar ao trabalhador uma competência (skill), leva ao incremento quantitativo e qualitativo do rendimento do trabalho e serve, portanto, ao bem comum (common best), que é idêntico ao bem do maior número possível.”* (WEBER, 2004a, p. 146).

As três primeiras passagens transcritas são interpretadas por Pierucci de forma inequívoca como estando orientadas pelo sentido de declínio da religião (e da teologia) na instituição dos fundamentos da vida social ocidental moderna, de apagamento das origens religiosas dos princípios originários. Mas nos perguntamos se este sentido é tão claro assim ou se não poderíamos interpretar igualmente essas três passagens a partir do sentido da secularização como um operador de passagens de princípios teológicos para outras esferas culturais-institucionais? Na primeira e na quarta das citações acima, o sentido de “passagem” de princípios teológicos para a esfera econômica é nítida, bem como podemos pensar que no segundo e no terceiro caso esse também possa ser o sentido do conceito, porém de maneira mais ampla. Se a EP e as SP são ensaios orientados integralmente pelo processo de secularização, por que dar preferência às 5 passagens em que explicitamente se refere o termo e não privilegiar o fenômeno que é tratado? Será que a discussão da secularização como passagem deveria ser enfrentado com mais profundidade, e não poderia se recorrer à estratégia quantitativa para desviá-la? Evidentemente que num processo argumentativo como o que Pierucci elabora esse procedimento o favorece.

Perguntamo-nos se não enriqueceria ainda mais a compreensão do processo da secularização em Weber trabalhar com sentidos diversos, com uma policromia, ao invés de uma monocromia como Pierucci pretende? Não entendemos que esse procedimento “defraudaria” Weber e contrariaria sua preocupação com a clareza conceitual. Weber sempre trabalhou evitando produzir uma “teoria total” e nos parece que diferentes sentidos para um conceito poderiam ser entendidos como diferentes tonalidades de um processo, e não aspectos heteróclitos e incongruentes entre si.¹⁸

¹⁸ Aqui também vale lembrar as tentativas contemporâneas de resgatar as afinidades das obras de Karl Marx e Max Weber que no Brasil tem em Jessé Souza (comentário ao texto de Weber – O Espírito do Capitalismo) seu representante mais importante, e no âmbito internacional a fase mais

O autor, que nos parece ser o maior estudioso da secularização no âmbito brasileiro, reconhece a existência do sentido da secularização como “interrupção e passagem”, quando se refere ao sentido que Marramao apresenta a partir da passagem de um religioso regular para o estado secular. Para Pierucci, esse sentido comportaria o entendimento de secularização como passagem, porém quando a passagem se dava de um religioso do estado secular para o estado laical, não seria possível entender a secularização como passagem, mas como perda do religioso. Porém, se lembramos que o religioso que passava ao estado laical devia portar uma marca que lembrava sua origem religiosa, essa “perda” implica sempre uma “marca da origem religiosa” (Cf. Agamben, 2007b). Assim, o trânsito de um religioso secular para o estado laical, também poderia ser interpretado como uma “passagem”. Esse é, sem dúvidas, o aspecto mais relevante na discussão sobre a secularização em Max Weber: até que ponto a ética protestante e a modernidade capitalista guardam laços de “afinidade eletiva” ou são aspectos constitutivos de um mesmo fenômeno. Dito de outra maneira: até que ponto o apagamento dos rastros da origem religiosa dos princípios constitutivos da modernidade são o apagamento “do religioso” ou o “esquecimento das raízes religiosas”?

Cabe, ainda, ressaltar que Pierucci evita se confrontar com os desdobramentos da análise de um dos comentadores de Weber mais festejados por ele, Pierre Bourdieu. Curiosamente, na década de 1990, Bourdieu revisa sua proposta da “gênese e estrutura do campo religioso” e propõe a “dissolução do religioso”, observando que o religioso transborda o campo institucional da religião para outros campos sociais, nos quais se observa a presença do religioso, com destaque para o campo da saúde. (Cf. SUPPANZ, 2001; BOURDIEU, 2004)

Por ora, finalizamos a discussão com Pierucci ressaltando novamente a competência com a qual o autor discute a obra weberiana e a acuidade das suas análises para compreender o campo religioso contemporâneo no Brasil. Voltaremos a nos apoiar nas suas análises quando discutiremos o movimento neopentecostal no contexto do campo religioso brasileiro.

Encerramos o nosso diálogo perguntando-nos se a crítica que ele faz a seus colegas sociólogos de serem conservadores por negligenciarem uma correta interpretação do conceito da secularização, não poderia ser feita a ele mesmo, mas

recente da produção acadêmica de Michel Löwy (ver o texto O marxismo weberiano). Nesse sentido, se destaca a multicausalidade dos fenômenos, em contraste com uma visão linear e monocausal.

por outros motivos. Restringir-se à esfera cultural-institucional da religião para tratar do religioso, como se essa fosse a “morada” da religião, não implicaria uma atitude igualmente conservadora porque limitaria as possibilidades de compreender a orientação religiosa da vida humana que pode se realizar, possivelmente de maneira mais decisiva, em outros âmbitos verdadeiramente públicos e, talvez altamente religiosos, como a política, a saúde e a economia? Entendemos, ainda, que esse procedimento limita a compreensão do movimento neopentecostal por este se alimentar de diversos elementos dos campos político, biomédico e econômico, sacralizando-os, ou melhor re-sacralizando-os no campo religioso.

A seguir situaremos no contexto brasileiro o processo de secularização do Estado, concebido por Antonio Flávio Pierucci como o núcleo duro do conceito de secularização weberiano. Como para o referido autor esse processo tem como consequência, no plano religioso, o surgimento do campo religioso, no desenvolvimento da nossa argumentação abordaremos, paralelamente, a modernização e a emergência do campo religioso brasileiro, situando-o em perspectiva histórica a partir das complexas relações entre o Estado e a religião.

2.5. Secularização do Estado e Campo religioso no Brasil: breves apontamentos

Como apontamos no tópico anterior, Antonio Flávio Pierucci (1998) entende que o “sentido forte” do conceito de secularização em Weber é o declínio do poder hierocrático, que, por sua vez, é uma das marcas da modernidade. Lembramos as palavras de Marramao (1987, p. 18)

[...] a expressão (secularização) remete a um processo de gradual expulsão da autoridade eclesiástica do âmbito temporal, com respeito ao qual o Estado moderno – nascido naquele 1648 da Paz de Westphalia – indicava uma pretensão de monopólio.

A secularização na política é condição necessária para a constituição do campo religioso e a consequente pluralidade religiosa, na medida em que se desvincula a relação simbiótica entre a Igreja Católica e o Estado. O Estado passa a ter entre suas funções a regulação da religião, o que leva a incluir como duas das suas prerrogativas determinar se uma entidade poderá ou não ser considerada religiosa, e, uma vez reconhecida como religiosa, garantir as condições de livre profissão da

sua fé, bem como garantir aos cidadãos a liberdade de escolha e prática da religião. No entanto, esse processo formal não está isento do jogo de interesses que as igrejas continuam a travar na política real. Vale ainda apontar a advertência de Giumbelli (2004) sobre a ambigüidade desse processo: “[...] *mesmo a ‘liberdade religiosa’ deriva de um ideal capaz de conceber a sociedade sem religião. É isso que torna inerentemente ambígua a convivência entre modernidade e religião*”. Da mesma maneira, porém, invertendo essa assertiva, poderíamos perguntar-nos se a religião secularizada é a que permanece presente no mundo moderno nos campos da política, da ciência e da economia.

Ricardo Mariano, orientando de Antônio Flávio Pierucci, também tem como referência a secularização, nos termos já referidos anteriormente. Em diversos momentos, Mariano ergue-se como um defensor do Estado laico e dos possíveis riscos que poderia representar o (neo)pentecostalismo para ele¹⁹. Em dois artigos conexos (MARIANO, 2002, 2003), o autor deixa clara sua defesa da secularização, e a entende como pressuposto do pluralismo religioso.

Nesse contexto, as igrejas (neo)pentecostais são as que melhor se adequam ao contexto do campo religioso, que pressupõe o pluralismo, e a Igreja Católica se encontra em desvantagem em virtude da sua secular acomodação ao monopólio religioso, mesmo depois da declaração formal do princípio republicano do Estado Laico no Brasil que data de 1890 (MARIANO, 2002).

O autor entende que as igrejas neopentecostais são privilegiadas nesse contexto em virtude da sua organização burocrática racionalizada e da incorporação de técnicas e estratégias de marketing e de pastores com profundo *know-how* de persuasão. Conforme Mariano (2003):

No caso brasileiro, a ampla liberdade religiosa resultante da secularização do Estado está na raiz da desmonopolização religiosa, da formação e expansão do pluralismo religioso e, por consequência, do acirramento da concorrência religiosa (p. 112).

Se observarmos o processo de laicização do Estado brasileiro, descobriremos que não é isento de tensões. Por mais de trezentos anos, a Igreja Católica preservou o monopólio no Brasil. Desde 1500 até 1824 não havia permissão oficial para outra confissão religiosa que não a católica. Só na constituição de 1824, outorgada pelo Imperador Dom Pedro I, foi incluída, por pressão inglesa, a liberdade

¹⁹ Da mesma maneira como apontamos no caso da análise da secularização realizada por Pierucci, Mariano também não considera a crítica schmittiana ao direito moderno.

religiosa dos estrangeiros que moravam no Brasil. Porém, apenas foi permitido o culto em ambientes domésticos. Mariano (2002) entende que *“a liberdade religiosa estabelecida pela constituição de 1824, como se vê era das mais limitadas. Em vez de uma efetiva liberdade religiosa de culto e religião, constituía uma espécie de extensão da liberdade de consciência religiosa”*. Esse novo dispositivo constitucional abriu, porém, a primeira brecha no monopólio religioso da Igreja Católica.

Na segunda metade do século XIX, diferentes grupos defensores do Estado laico, como os liberais, os maçons, positivistas e republicanos, fortaleciam-se e pressionavam a laicização do Estado. De modo especial, foi após a proibição do tráfico de escravos de 1850 e à lei do ventre livre de 1871, que se fazia necessário flexibilizar a legislação para facilitar a substituição da mão-de-obra escrava, pela mão-de-obra imigrante, e a liberdade de culto era uma condição necessária para agilizar esse processo (Ibid.)

Paralelamente ao fortalecimento das vozes que defendiam o Estado laico e às necessidades econômicas de trabalhadores estrangeiros, acontecia a mudança na liderança do clero católico em solo brasileiro, e isso também na segunda metade do século XIX. A substituição no comando da Igreja do clero liberal e jansenista pelo clero ultramontano marcou uma postura política tendente ao rompimento com a política regalista e levou a tensionar a relação com os defensores do Estado Laico.

No entanto, nesse caminho, a Igreja Católica, em virtude de sua ampla organização burocrática e sua ampla capilaridade e presença no território brasileiro, desempenhou um papel importante na vida civil, como registrar os nascimentos, os casamentos e os óbitos, bem como enterrar os mortos. Assim, as responsabilidades sobre o controle do nascimento e da morte, bem como sobre o cuidado dos enfermos e da educação, prerrogativas do Estado laico, foram muito lentamente sendo assumidas por este. Essas áreas estiveram por longo período sob tutela católica.

Além disso, durante a segunda metade do século XIX se arrefece a disputa e perseguição dos pastores protestantes por parte da Igreja Católica. Se até então as práticas de culto religioso não-católicas estavam restritas à ordem familiar, neste período ingressam os primeiros missionários protestantes enviados pelas missões bíblicas oriundas da Inglaterra e dos Estados Unidos com objetivo de evangelizar os fiéis católicos. Segundo Mariano (2002),

Enquanto permaneceram dirigidos em língua estrangeira e estiveram circunscritos aos imigrantes, situação que perdurou até quase o final da década de 1850, os cultos protestantes praticamente não foram molestados. Contudo, quando os missionários protestantes passaram, ainda que discreta e temerosamente, a pregar em português para os brasileiros e a convertê-los, a reação ultramontana se fez sentir de imediato.

As perseguições aos membros das missões evangelizadoras foram deflagradas nos mais diversos lugares e apelando aos mais diversos dispositivos legais, como a proibição do brasileiro de mudar de religião que constava na constituição de 1824.

Finalmente, em 7 de janeiro de 1890, foi sancionado o decreto 119A, elaborado por Rui Barbosa, estabelecendo a separação entre Igreja e Estado, o fim do padroado, e determinando a liberdade de culto e religiosa. (Ibid.)

Mesmo nesse contexto de liberdade religiosa formal, não cessaram as perseguições e proibições de culto a religiões não-católicas. O principal alvo passaram a ser as religiões afro-brasileiras. O candomblé e a umbanda somente a partir da década de 40, no Estado Novo, passaram a gozar de reconhecimento, proteção do Estado e liberdade real de culto. Ainda é digno mencionar a perseguição que sofreram outras denominações como o espiritismo. Para Mariano (2002),

Tal perseguição (às igrejas concorrentes) deriva tanto do fato de a Igreja (católica) achar-se plenamente no direito de perseguir os concorrentes quanto da separação republicana, que resultara no pluralismo religioso e na formação de um mercado competitivo.

No entanto,

No caso brasileiro, a situação pluralista e concorrencial consolidou-se tão-somente na segunda metade do século XX, mais de meio século depois da separação Igreja-Estado. Desde então a lógica de mercado passou a orientar as ações organizacionais, religiosas e proselitistas de vários grupos religiosos, sobretudo de certas denominações pentecostais. (MARIANO, 2003, p. 115)

Assim, cria-se no Brasil de maneira lenta, mas permanente, um campo religioso marcado pela concorrência denominacional, no qual se observam as mais diversas formas de culto do divino e de trabalho evangelizador. Cumpre levantar neste momento uma questão sempre controversa e que cria uma certa disputa entre os pesquisadores do fenômeno religioso. Na medida em que afirmamos que o “campo religioso” se torna um “mercado religioso” observamos que a postura

assumida pode ser representada da seguinte maneira: iniciativas (pseudo)religiosas se apropriam de elementos profanos, como o marketing, o dinheiro, o uso intensivo dos meios de comunicação e a administração empresarial para melhorar as possibilidades de concorrência no mercado, o que levaria, indefectivelmente, à profanação do sagrado (ver CAMPOS, 1997; MARIANO, 1999, 2002, 2003). Vejamos um exemplo:

Nas últimas décadas, a efetivação de tal habilidade religiosa, empresarial e mercadológica (para atrair fiéis por parte dos neopentecostais) resultou na opção denominacional pela fórmula que consiste em unir que há de mais moderno e eficiente nas áreas de propaganda, comunicação e marketing – uso evangelístico de rádio, TV, música, internet, jornais, literatura – com o que há de mais tradicional no plano religioso: promessas de milagres, prática mágicas, curas sobrenaturais, rituais de exorcismo ou libertação de espíritos demoníacos. (MARIANO, 2003, p. 121)

Vemos que, na análise de Mariano, religião e mercado são colocados nas antípodas, transparecendo nas palavras do autor a idéia de que a relação entre mercado e religião é uma luta de contrários à qual a religião lentamente parece ceder. Isso, se manifesta de maneira inconteste no neopentecostalismo e que tem levado a concorrência (leia-se catolicismo e pentecostalismo clássico e neoclássico) a incorporar as mesmas técnicas deles. *“Concorrência que, por sua vez, vem cedendo cada vez mais às pressões e à lógica do mercado” (Ibid., p. 123).*

A despeito da concorrência inter-denominacional aumentar a partir da segunda metade do século XX, até a década de 1970 o privilégio da Igreja Católica na relação com o Estado foi evidente. É durante a ditadura militar parece constituir-se uma “afinidade eletiva” entre o governo e o movimento pentecostal, principalmente em virtude da postura do movimento ser funcional, do ponto de vista político, ao combate ao comunismo (GUTWIRTH, 1992; MARIANO, 2002, 2003).

Na década de 80, a virada da postura tradicional do movimento em relação à política, passando agora a intervir com candidatos próprios nos pleitos eleitorais e particularmente nas eleições para parlamentares na eleição constituinte, os tornou fortes atores no campo político, em virtude da ampla adesão da população brasileira às diferentes igrejas do movimento. Segundo Mariano (2002), *“[...]é sua (dos pentecostais) crescente inserção na esfera pública e midiática que deriva de sua expansão demográfica, e não o contrário”.*

Consideramos oportuno, ainda, indicar outros elementos da política recente que nos permitem relativizar a separação entre Estado e Igreja no Brasil. Nesse sentido, é oportuna a leitura da Emerson Giumbelli a respeito das relações entre Estado e religião no Brasil contemporâneo. Ele analisa a situação do ensino religioso no Brasil a partir da Constituição de 1988, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB – 9394/96), e das resoluções do Conselho Federal de Educação (CFE) que atribuiu a responsabilidade às unidades da federação para regulamentar a disciplina, o que levou a que no país tenhamos diversos enfoques para a oferta do ensino religioso nas escolas públicas. Na constituição de 1988 se estabeleceu tanto a liberdade de culto, quanto a obrigatoriedade da oferta do ensino religioso, porém com matrícula facultativa, nas escolas públicas. Além disso, o “*lobby da batina*” conseguiu que fosse modificada a maneira de financiamento do ensino religioso, na LDB 9393/96, passando a ser de responsabilidade do Estado (MARIANO, 2002).

Giumbelli toma como exemplo os casos da Comissão de Laicidade na França e os Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo no Brasil. Restringir-nos-emos ao caso do Rio de Janeiro. Nessa unidade da federação, o forte vínculo entre lideranças políticas e diferentes denominações religiosas é marcante, bastando lembrar os nomes de Rosinha Garotinho Matheus e seu esposo Antony Garotinho, ambos de confissão presbiteriana, de Benedita da Silva, vinculada à Assembléia de Deus e de Marcelo Crivella, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, para citar os casos mais emblemáticos. No mandato de Antony Garotinho como governador foi aprovada em 2000 a lei 3459/00, apoiada pela Arquidiocese católica local que dispõe sobre o ensino religioso. Neste caso, os professores deviam ter uma dupla credencial, pelo MEC e pela autoridade religiosa competente, isto é, pelas autoridades da denominação à qual o candidato a professor declarava pertencer. Ainda, “[...] quanto ao currículo, *“fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente”*. (GIUMBELLI, 2004, p. 53). Esse dispositivo legal foi a base de um concurso realizado em janeiro para o provimento de 500 vagas para o cargo de professor de ensino religioso da rede estadual de ensino, que foram distribuídas em número segundo a denominação, 342 vagas para os católicos, 132 vagas para os evangélicos e 26 vagas para os “outros” (Ibid., p. 53). Esse dispositivo legal vigora até o momento e nos chama a atenção a maneira

como se inverte a relação entre Estado e religião proposta na modernidade. Neste caso, o Estado se curva ante a religião que goza de todas as prerrogativas necessárias para determinar tanto quem vai ser o responsável pelo ensino, bem como os saberes que serão transmitidos, o que demonstra que o processo de laicização do Estado está sempre em disputa e nunca pode ser considerado resolvido de uma vez por todas. Para Giumbelli (2004),

No Brasil, houve a separação ente Estado e Igreja, mas sem a contrapartida da definição desse espaço propriamente religioso. Até hoje, em termos jurídicos e com exceção de algumas regras fiscais, não há característica ou exigência que distinga as instituições religiosas de outras “associações em fins lucrativos”. O resultado é a articulação ente um Estado “moderno” – juridicamente laico – e uma sociedade “tradicional” – que não necessita se organizar de modo a manter o religioso dentro de limites próprios e específicos. (p. 57)

Podemos complementar as indicações acima com os apontamentos de Paul Freston. Para este autor, no campo protestante podem ser identificadas três posturas com relação à política: a rejeição da participação na política, o ideal de nação cristã, e o pluralismo e a liberdade religiosa no contexto do Estado laico. A partir dessa matriz, Freston pergunta-se pela relação entre religião, particularmente o campo pentecostal, e política no país, e ele diz:

No Brasil, a nova realidade pluralista exigirá, nas próximas décadas, ajustes na esfera pública, tornando-a mais genuinamente não-confessional e superando os resquícios, de um lado, da versão branda de “nação católica” e, de outro lado, do projeto secularista (liberal e marxista) que excluía a religião da vida pública. Mas outras vão além, em direção a uma “nação evangélica”. Por enquanto, são sonhos irrealizáveis. [...] No Brasil, a lógica da religião voluntarista pode perder força no padrão híbrido que se forma, no qual a lógica de Igreja monolítica não desapareceu totalmente. O poder desequilibrador da IURD talvez seja prenúncio do que poderá acontecer, nas águas desconhecidas nas quais a política protestante brasileira começa a navegar. (FRESTON, 1999, p. 339)

Vemos nas posições dos autores antes referenciados a defesa de um aprofundamento do projeto moderno de separação entre Estado e religião. Nesse sentido, é particularmente Freston quem desconfia de modo especial das pretensões das denominações do movimento (neo)pentecostal, e da IURD como seu principal ator, de constituir uma nova “nação cristã”, desta vez não mais católica, mas evangélica. O que demonstra que o projeto de Estado laico está em permanente tensão com as forças anti-secularizantes, ou, na formulação que preferíamos, que as instituições reconhecidamente religiosas pugnam por

reconquistar a instituição central da política moderna, que é um edifício construído sob fundações religiosas, e apresentado como desvinculado delas, operando um movimento de contra-secularização.

Sugerimos, ainda, que esses movimentos contra-secularizantes podem ser lidos como espaços de aproximação entre o poder religioso secularizado, constituído na forma de Estado, e o poder religioso não-secularizado, que assume a forma de igrejas que se inserem na política orientadas pela idéia de estarem cumprindo um mandato divino; dentre as quais as denominações pentecostais se destacam, sacralizando a imanência.

Se continuarmos a olhar para o presente, não podemos deixar de mencionar o contexto globalizatório atual, e pensar, como parte dele, as relações entre religião e Estado. Neste caso, valem-nos da interlocução com um instigante ensaio de Renato Ortiz sobre religião e globalização. Para o autor, há uma permanente tensão entre Estado (pretensamente) laico e religião, na medida em que o Estado está circunscrito ao âmbito das fronteiras nacionais, enquanto que as religiões éticas universais estão orientadas a uma lógica planetária. Se esse quadro foi dominante durante boa parte da modernidade, estamos presenciando atualmente uma mudança dessa relação como resultado da globalização. Nas palavras do autor:

Se antes a nação era o espaço privilegiado de realização dos valores universalistas, ela torna-se agora um problema. Suas fronteiras são vistas como restrições anti-cosmopolitas. [...]

Ortiz continua:

Se entendermos poder como potência, capacidade de realizar certos objetivos em determinadas situações concretas, no mundo contemporâneo, as instituições religiosas e as empresas transnacionais, por se definirem 'além das fronteiras', dispõem de potencialidades que lhes são favoráveis para agir em escala globalizada (isso certamente irá variar com as situações em que estão inseridas essas instituições) (ORTIZ, 2001, p. 65).

Evidentemente poderíamos relativizar a força do argumento de Ortiz a partir do imperialismo, que continua a estar presente na alta modernidade. As atuais guerras deflagradas pelos Estados Unidos no Oriente Médio são uma prova disso. Isto é, seria ingênuo assumir que no contexto da globalização somente o capital transnacional e as igrejas teriam vantagens relativas. Basta lembrar a retórica de uma moral universal utilizada pelo ex-presidente norte-americano George W. Bush, ancorada em uma linguagem religiosa, para percebermos que esses limites não são de forma alguma rígidos e definitivos. As pretensões de universalidade deveriam ser

vistas como uma complexa trama de tensão e confabulação entre religião, política e economia.

O autor entende, ainda, que duas outras instituições se coadunam com a perspectiva universalista das religiões no processo globalizatório, a mídia eletrônica e o mercado. Com relação à primeira, Ortiz concebe que:

Hoje, a transmissão a cabo por satélite permite que programas religiosos circulem nos lugares mais diversos e mais distantes. O advento da Internet possibilita ainda a emergência de uma literatura religiosa *on line* (que se contrapõe ao jornais de circulação limitada²⁰). Os meios de comunicação impulsionam a globalização da educação teológica e a coordenação de ações públicas (encontros, congressos, protestos, etc.) com uma eficiência bem superior ao passado. (Ibid., p. 66)

Assim, a aliança entre meios de comunicação de massa e religiões se constitui em um vínculo entre duas instituições com pretensões universais. A mídia incorporada ao universo religioso potencializaria a ação evangelizadora, desta vez sem limites geográficos. É oportuno destacar que a relação entre universal e local deve ser reconfigurada, porque, pensamos, se trata mais de uma articulação entre o local e o universal, do que de uma supressão do local em favor do universal. A IURD é um exemplo importante de como essa articulação se realiza, na medida em que essa denominação sempre incorpora elementos simbólicos, como músicas, ritmos e elementos de vestuário, locais dentro da lógica (da) universal.

O mercado é, para Ortiz, a outra instituição que concorre com o Estado-nação moderno. Neste caso o autor se vale dos teólogos que analisam a “religião do mercado”, como Harvey Cox. No mercado fazem-se presentes as duas qualidades outrora presentes na religião, a transcendência e a onipresença. Para o autor o mercado seria uma “falsa religião”, porque carece de um fundamento ontológico.

O mercado global contém duas qualidades freqüentemente associadas à herança religiosa: transcendência e onipresença. [...] A universalidade do mercado, ou seja, sua extensão confere-lhe a dimensão de totalidade (e muitas vezes de totalitarismo). A transcendência é, contudo, sempre abstrata, algo latente; para se realizar ela deve manifestar-se no mundo, afirmar sua onipresença. A transcendência do mercado perpetua-se através do consumo, este é o ato que a situa, a singulariza, inserindo o indivíduo no seu ser. Metaforicamente eu diria que o consumo torna coetânea a presença na transcendência. (Ibid., p. 72)

²⁰ Hoje também disponíveis *on-line*.

A singular e instigante leitura de Ortiz sobre a relação entre religião e mercado em um contexto de globalização parecem palavras solitárias no deserto. É um dos poucos intelectuais brasileiros, junto com Hugo Assmann, Jung-Mo-Sung e Pedro Oliveira, que tiveram a coragem de enfrentar, a partir de diferentes matrizes teóricas, o caráter sagrado do mercado. No entanto, ele, de maneira igual que os sociólogos da religião brasileiros, procura situar em campos antagônicos o mercado e a religião. Para o autor: “*Religião e mercado surgem assim como entidades morais mundiais, concorrentes e conflitantes cada um com seus deuses, suas exigências, sua ética*” (*Ibid.*, p. 72). Por fim, o lugar onde se trava a disputa pela hegemonia da nova metanarrativa é “o mundo”, isto é, o plano imanente.

Destacamos na lúcida leitura de Ortiz a problematização de um aspecto básico do problema que nos ocupa, a saber, a relação entre religião e mercado referenciada no par imanência e transcendência. Se nos valem dos apontamentos anteriores, modificando a postura do autor, que situa em campos opostos a religião e o mercado, e consideramos a possibilidade da confabulação entre mercado e religião por compartilharem de fundamentos sagrados, podemos pensar que o mercado é a instituição que permite à religião tornar, no mínimo, ambígua sua narrativa escatológica, antes exclusivamente referenciada na transcendência. Neste novo momento a religião pode, através de sua imbricação com o mercado, ter uma dupla referência tanto na imanência quanto na transcendência, porém, com predominância da imanência. Resgatamos da leitura de Ortiz a tensa relação entre Estado e religião que pode ser constatada no contexto globalizatório contemporâneo, no qual se percebe, por um lado, que o projeto do Estado-nação moderno começa a apresentar fissuras; e, por outro, a convergência entre as igrejas, a mídia e o mercado, com claras pretensões universalistas, parece constituir-se em uma alternativa cada vez mais plausível ao projeto dos estados nacionais modernos.

O movimento histórico da relação entre Estado e religião precisa ser problematizado enquanto tensão permanente, entre o Estado, que procura regular o campo religioso, e as igrejas (na atualidade com destaque para as denominações neopentecostais), que vêem na política um espaço privilegiado de realização de um mandato divino, contrapondo-se à tradicional concepção de secularização. Dessa maneira, a secularização enquanto declínio do poder hierocrático nunca pode ser considerada como resolvida definitivamente.

Vale lembrar, ainda, um aspecto que levantamos no tópico anterior, quando da crítica ao conceito de secularização defendido por Pierucci, e que é complementar ao processo descrito, qual seja, a ausência de debate em torno da tese schmittiana da política moderna enquanto teologia política, isto é, que a teoria política que sustenta a modernidade seria um aparato conceitual que seculariza conceitos teológicos (voltaremos a este debate no capítulo final).

Os dois argumentos antes citados nos permitem levantar o questionamento sobre a efetiva constituição de uma esfera pública laica e sobre a privatização da religião na modernidade.

Por fim, como destacamos com Ortiz que a tríade mercado, igrejas e mídia desafia, com sua vocação universalista, a lógica do Estado-nação moderno.

Entendemos que ecos religiosos se fazem presentes em diversas esferas sociais na modernidade. Essa percepção pode ser observada em diversos cientistas sociais do século XX. A seguir apresentamos sumariamente pistas abertas por alguns deles, que nos permitem começar a vislumbrar outras possibilidades para pensar a secularização, neste caso, a partir da perspectiva da transferência de princípios teológico-religiosos para outras esferas sociais.

2.6. Intermezzo

É oportuno realizar algumas observações, mesmo que provisórias, sobre a idéia da secularização como deslocamento de forças de uma esfera para outra, neste caso, da esfera religiosa para outras esferas sociais como a política e a economia, mantendo, porém, sua potência. No que resta deste capítulo e nos próximos, nos ocuparemos minuciosamente com esse problema que é central para o nosso trabalho. Assim, realizaremos alguns apontamentos iniciais que permitam ao leitor antever os fundamentos em que se ancoram nossos pressupostos teórico-metodológicos.

Em primeiro lugar, devemos reconhecer que a idéia que baliza nosso trabalho não é nova. Mesmo assim, a leitura heterodoxa da secularização que sustentamos é marginal no campo acadêmico, por mais que na contemporaneidade

tenha ganhado adeptos do peso de Giacomo Marramao e Giorgio Agamben. Apresentaremos três autores que antecipam esta visão a partir da década de 40 do século XX e, posteriormente, o único sociólogo da religião brasileiro que defende a sacralidade do mercado.

Em 1947 é publicada uma das mais importantes obras filosóficas do século XX, a “Dialética do Esclarecimento”, obra conjunta de Max Horkheimer e Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno. O livro é constituído de uma série de ensaios, um dos mais instigantes, de autoria de Theodor Adorno, intitulado “A indústria cultural – o iluminismo como mistificação das massas”, é referência obrigatória para a compreensão da reprodução da cultura enquanto mercadoria. Esse ensaio inicia com uma contundente afirmação sobre o caráter religioso da cultura moderna, colonizada pela indústria cultural. Dizem Adorno e Horkheimer (1985):

Na opinião dos sociólogos, a perda do apoio que a religião objetiva fornecia, a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social e a extrema especialização levaram a um caos cultural. Ora, essa opinião encontra a cada dia um novo desmentido. Pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos os são em conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo do aço. (p. 113)

Os pensadores alemães entendem que a indústria cultural é o motor da cultura moderna, e que, ao contrário do que se supõe com relação à suposta diferenciação das esferas sociais, tal indústria emula a unicidade cultural da pré-modernidade que era centralizada pela religião. Assim, entendemos que os autores, possivelmente inspirados na tese weberiana da diferenciação das esferas sociais, a ela se contrapõem, propondo uma concepção de mundo monocórdico que se apresenta como polifônico, porque para eles o singular está desde sempre subsumido no universal, que, por sua vez, é determinado pela ordem econômica do capitalismo tardio. Na ausência de religião objetiva na vida pública, porque supostamente relegada ao âmbito privado, o caráter religioso da sociedade encontra noutros espaços sua materialização, nos produtos da indústria cultural, que têm nos meios de comunicação de massa a sua mola propulsora e se constituem como os novos templos virtuais.

Já nos anos 70 um perspicuo sociólogo como Alain Touraine declarava que:

É perigoso falar de secularização quando as sociedades industrializadas, como todas que as precederam são orientadas por um modelo cultural. Ora, este modelo é “prático” e não mais metassocial, mas nem por isso é menos sacro. O progresso é um modelo cultural mais prático de quanto o sejam Deus ou o soberano; todavia, tudo que ele toca torna-se sacro. (TOURAINÉ, 1974 apud MARRAMAO, 1997, p. 74)

Touraine já percebera, num tempo em que a teoria da secularização era amplamente aceita na sociologia da religião (lembremos da popularidade do livro de Peter Berger, “O dossel sagrado”), que a religião na modernidade não podia ser restrita ao mundo privado, nem ao “campo religioso”, mas que o modelo cultural da sociedade ocidental moderno calcado no progresso era tão religioso quanto os que o precederam.

Não menos importante, é o texto “*A dissolução do religioso*” publicado em 1985, fruto de uma palestra que Pierre Bourdieu proferiu em 1982. Este texto ganha relevância no nosso trabalho porque Bourdieu é conhecido na produção acadêmica da sociologia da religião como o melhor sistematizador da sociologia da religião weberiana. Bourdieu afirma peremptoriamente que reconsiderar a definição dos agentes que participam do campo religioso, que dificilmente podem ser restritos à figura paradigmática do clérigo nos moldes tradicionais, significa:

[...] operar uma mudança absolutamente radical em relação a Max Weber, afirmando que o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. (BOURDIEU, 2004, p. 120)

Bourdieu entende que há um conjunto de novos agentes que concorrem pela instituição de maneiras de definir o papel e o trabalho religioso. O autor se vale das expressões “antigos” e “novos clérigos” para designar os agentes religiosos tradicionais e os que na contemporaneidade concorrem com eles. Os “novos clérigos” são os profissionais da cura, seja do corpo ou da alma. Essa fronteira se torna na atualidade (européia, burguesa) mais porosa e os antigos problemas reputados à alma são considerados agora problema relativos ao corpo. Assim, o antigo monopólio pela cura das almas e pela administração dos bens simbólicos de salvação não se restringe mais aos especialistas formados nas diferentes denominações religiosas, mas se tornaram também objeto dos profissionais da medicina, da psicologia, da Educação Física, dentre outros.

Chama a atenção a escassa - para não dizer nula repercussão - que tais análises tiveram no estudo do campo religioso brasileiro. Parece que os membros do campo se atêm a uma leitura tradicional da sociologia weberiana da religião, cujo principal sistematizador já a colocou há um bom tempo em questão.²¹

O único sociólogo da religião brasileiro de que temos conhecimento a defender claramente o caráter sacral da imanência materializada (ou virtualizada) no mercado é Pedro A. Ribeiro de Oliveira. Oliveira parte de uma releitura da sociologia da religião durkheimiana e entende que a maior força dinamogênica, a que imprime o caráter de coesão social, é o mercado.

Nossa análise aponta o mercado como a instituição cujo “*ethos*” é socializado para que as “sociedades de mercado” possam reproduzir-se a cada geração, exercendo portanto a função organizativa das sociedades modernas. Esse “*ethos*” é como a atmosfera das “sociedades de mercado”: penetra em nossas consciências, levando-nos a interiorizar seu arcabouço de categorias de pensamento e de ação e assim seguir suas normas simplesmente porque “fazemos como todo mundo”. (OLIVEIRA, 200-) ²²

Oliveira entende que a sacralidade do mercado distingue-se da sacralidade das religiões porque a primeira é de caráter imanente, enquanto a segunda se ancora na transcendência. Entretanto, esses dois registros, longe de serem contraditórios, se complementam.

Dado que o “*ethos*” do mercado rege a esfera pública e a *vida material*, enquanto as religiões regem apenas a vida privada e funcionam mais como sistemas simbólico para a produção do sentido das biografias individuais, essas duas formas de sacralidade – a sacralidade imanente e a sacralidade referente à transcendência – não se opõem. Antes, se completam e se apoiam mutuamente. O “*ethos*” do mercado só entra em contradição com as antigas religiões cuja dimensão ética as proíbe de abandonar a esfera pública ao mercado e, caminhando na contramão do processo de modernização e de secularização, propõem a existência de uma sociedade não regida pelo mercado. Mas este já é outro problema para a sociologia da religião. (Ibid.)

²¹ O texto de Bourdieu “*A dissolução do religioso*” foi publicado no livro “*Coisas Ditas*”, que teve sua primeira impressão no Brasil em 1990 e contou com uma ampla divulgação, o que nos leva a pensar que os sociólogos da religião o conheçam. Esse silenciamento da sociologia da religião brasileira chama a atenção pelo muito que diz. Ainda, vale um comentário sobre o único registro que encontramos com relação ao texto de Bourdieu. Trata-se de um estudo produzido por três pesquisadores da psicologia que procuram entender as interfaces entre religião, saúde e cura, eles são: Elder Cerqueira-Santos, Sivia Helena Koller e Maria Teresa Lisboa Nobre Pereira. (Cf. Santos et alii, 2004)

²² Agradecemos ao Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira pela gentil disposição a nos enviar o texto que ora discutimos.

Se assumimos como verdadeiro o pressuposto apontado por Oliveira, segundo o qual a sacralidade imanente deve ser pensada em sinergia com a sacralidade transcendente, o mercado deve ser articulado com o céu, e não concebido como pólo oposto. Podemos inferir a partir das colocações do autor que as religiões que admitem a centralidade do mercado na sociedade contemporânea, como o movimento neopentecostal, teriam condições melhores de atender às demandas religiosas dos indivíduos que a compõem.

Entendemos que precisamos retomar a discussão do conceito de secularização apontando para sentidos diferentes daquele que parece ter se instalado de maneira hegemônica no campo de estudos da religião, e particularmente no estudo do pentecostalismo brasileiro. Na continuação realizaremos uma breve discussão do conceito de secularização weberiano, tendo como referência o texto *“O Capitalismo como religião”* de Walter Benjamin, e alguns apontamentos iniciais emprestados do filósofos Giorgio Agamben e Michel Löwy. Parece-nos que este horizonte de leitura do conceito de secularização se apresenta mais promissor para a compreensão do movimento religioso neopentecostal.

2.7. Por uma outra leitura da secularização: uma ponte entre o céu e a terra

Para Giacomo Marramao, o “teorema da secularização” estaria pautado por duas questões-chave: a compreensão de tempo moderna e a relação do homem com o mundo (MARRAMAO, 1997, p. 75-118). Este autor entende, seguindo os passos de Karl Löwith, que a concepção de tempo moderna, calcada na noção de progresso, *Fortschritt*, é a versão secularizada da escatologia cristã. Porém, na medida em que a modernidade avança, aconteceu uma “segunda secularização” que, diferentemente da primeira, já não mais se pauta pela idéia de progresso enquanto processo que tem uma meta salvífica, redentora, mas pela idéia de progresso enquanto destino, enquanto *pathos* moderno.

Todavia, os efeitos da “segunda secularização” são radicalmente diversos dos da primeira: de fato, se extingue toda e qualquer resídua utopia do “homem novo” e em seu lugar entra a idéia de uma evolução constantemente adaptativa do sistema social, garantida pela “cooperação” (*Zusammenarbeit*)

entre ciências exatas, desenvolvimento tecnológico e valorização industrial. (ibid., p. 107)

Por outro lado, a relação do homem com o mundo na modernidade estaria pautada pela auto-afirmação (*Selbstbehauptung*), uma declaração da independência do homem em relação ao religioso, assumindo, portanto, uma postura de abertura ao mundo. A modernidade seria, então, um período de “conquista do mundo”. Mas, a partir da leitura arendtiana de Max Weber, concebe-se que o indivíduo moderno vive uma relação de alheamento do mundo. “*Conseqüentemente, o caráter típico do Moderno não é dado pelo princípio da mundanidade, mas, ao contrário, pelo princípio da interioridade*” (ibid., p. 91). Lembremos que, para Max Weber, o traço característico da ética do ascetismo intramundano é a concepção do mundo enquanto criatura, contra a qual se deve confrontar o homem, levando-o a ter uma relação de desconfiança dos apelos do mundo, e, conseqüentemente, de interiorização. Também devemos destacar que o Deus da tradição puritana é um Deus *absconditus*, completamente alheio ao mundo e cujos desígnios são insondáveis. Essa idéia de Deus situa o homem em uma condição de profunda angústia e interiorização na tentativa de descobrir possíveis sinais da condição de eleito. (Cf. WEBER, 1979, 2004a).

Para Marramao, Max Weber é um “divisor de águas” no desenvolvimento do teorema da secularização (MARRAMAO, 1997, p. 53). Portanto, uma referência necessária para a compreensão desse processo. Para o autor, a elaboração do teorema da secularização em Weber se caracteriza pela disposição ética da ascese intramundana. Essa disposição ética, por sua vez, se enquadra no processo mais amplo de “desencantamento do mundo” que tem suas origens na eliminação dos meios mágico-sacramentais de salvação que opera o protestantismo ascético.

Para Weber, o aspecto decisivo da secularização estaria, ao invés, ligado ao prevalecimento de uma modalidade do agir, “racional com respeito ao objetivo” (*zweckrational*), que encontrou sua específica expressão histórico-social na ética da “renúncia” (*Entsagung*) e da “ascese intramundana” (*innerweltliche Askese*), típica do protestantismo calvinista e puritano (ibid., p. 51).

Em virtude da extensão e relevância que o pensamento weberiano assume no contexto do “teorema da secularização”, da “tese da secularização”, do “processo da secularização” ou simplesmente da “secularização”, nos ocuparemos com uma

breve discussão algumas das idéias e controvérsias geradas pela obra weberiana em torno da secularização.

Para o filósofo italiano Giorgio Agamben a “tese da secularização” weberiana é apresentada no contexto da briga do sociólogo alemão com “os falsos profetas do seu tempo”. Para Agamben (2007b), Weber teria seguido um caminho diferente daquele de Carl Schmitt na elaboração da sua leitura da modernidade

A estratégia de Schmitt é, em certo sentido, inversa respeito aquela de Weber. Enquanto, para este a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e de de-teologização do mundo moderno, em Schmitt essa (a secularização) mostra ao contrário, que a teologia continua a estar presente e a agir no moderno em modo eminente (p. 15).

Com relação à crítica levantada por Agamben, destacamos que Weber bem esclarece na *“Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”* que o seu interesse não é de modo algum teológico, mas sociológico no sentido de compreender o processo de apropriação de uma “ética prática”, da “disposição” que incorporam os membros dos grupos religiosos orientados pelo ascetismo intramundano, o “protestantismo ascético”. Para Weber (2004a), esse grupos teriam uma fonte teológica comum, porém teriam progressivamente constituído bases teológicas diferenciadas. Contudo, eles convergeriam na formação ética dos seus membros. *“Veremos que máximas éticas muito parecidas podiam estar vinculadas a fundamentos dogmáticos divergentes.”* (WEBER, 2004a, p. 89). Portanto, o interesse de Weber está orientado no sentido das disposições, da ética prática dos membros dos grupos religiosos do protestantismo ascético, e não no seu conteúdo teológico. É claro que o pano de fundo teológico não é desprovido de valor, mas somente adquire valor para ele na medida em que princípios teológicos se tornam princípios que regem a ação dos indivíduos pertencentes a uma determinada comunidade religiosa.

Ainda, o problema weberiano d'A *Ética Protestante* é identificar em que medida a ética puritana secularizada se torna a mola propulsora do capitalismo moderno. Mesmo que Weber priorize a ética no confronto com os postulados teológicos, a primeira não é possível sem os segundos. Ainda, nos parece possível pensar que, para Weber, é a teologia enquanto ética protestante secularizada que continua a agir na modernidade, o que foi por ele denominado de Espírito do Capitalismo, diferentemente da interpretação que Agamben faz do sociólogo alemão. Portanto, sugerimos que, para Max Weber, o capitalismo moderno segue,

de um ponto em diante (que é o momento da secularização da ética protestante em espírito do capitalismo) seu desenvolvimento, dissociado das suas raízes religiosas, pelo menos em aparência, e é justamente esse deslocamento / ocultamento da sua raiz religiosa que garante sua reprodução.²³

Para Pierucci (1998), Weber reconhece como inexorável o declínio da religião na modernidade. É claro que esse processo, se observado do ponto de vista das esferas cultural-institucionais, pode ser percebido claramente. Só nos basta lembrar que toda agrupação ou instituição que queira ser reconhecida como religião precisa solicitar esse reconhecimento ao Estado, tornando evidente a supremacia desse último no ordenamento das relações de poder entre as esferas sociais da religião e da política. No entanto, nos parece que na obra de Weber não se privilegia a dimensão institucional, mas antes o *ethos* originário de instituições religiosas que penetra toda a vida social moderna.

Como já referido, Pierucci (1998) nos lembra que são escassas as vezes que Weber utiliza em sua obra o termo secularização, portanto o seu significado deve ser entendido como uma marca implícita na sua obra e não derivada de sua utilização explícita. O foco no fenômeno e não no nome, talvez tenha sido o motivo pelo qual a leitura do processo da secularização tenha seguido diversos caminhos. Não nos parece possível estabelecer uma “leitura definitiva e única” da forma como Weber concebe esse fenômeno. Entendemos que a análise weberiana fica num terreno muito mais ambíguo, que revela possivelmente a dificuldade que o confronto com a secularização representou para Weber, do que em posturas tão claras como as que Pierucci e Agamben atribuem a ele.

Exporemos a seguir algumas das principais idéias weberianas sobre o “processo de secularização”²⁴ apoiando-nos em Marramao (1997). Os traços

²³ Destacamos que esta leitura da secularização em Weber é “uma” das várias possíveis, como apontamos no tópico anterior. Da mesma maneira como é possível identificar a idéia de uma ética religiosa que mundaniza, sem, contudo, perder sua marca original religiosa. Também é possível identificar o sentido de “reformular a ordem moral cedendo às pressões do mundo”, como lemos na passagem em que Weber se refere à secularização da ética puritana que de cede às “tentações da riqueza”, para a qual encontra um paralelo nas diversas mudanças realizadas no âmbito das ordens monásticas. (WEBER, 2004a). A recepção da obra weberiana tem apresentado diversos percursos, aproximando-se tanto de uma leitura marxista, quanto de posturas liberais. O maior estudioso de Weber na atualidade, Wolfgang Schluchter, comenta em entrevista concedida ao Jornal Clarín da Argentina, que foi reproduzida no Brasil pela Revista Instituto Humanitas Unisinos (IHU) da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), que a recepção da obra weberiana tem sido influenciada por diversos fatores, dentre os que se destacam: as constelações políticas e científicas de cada país e a barreira da linguagem no processo de tradução (SCHLUCHTER, 2006).

²⁴ Este é o conceito que o próprio Weber utiliza.

distintivos em Weber do racionalismo moderno seriam a organização racional da economia, do direito e da ciência, e também dado pela disposição para o agir que o protestantismo ascético construiu.

Para explicar em sua gênese o *modo específico* do “racionalismo ocidental moderno”, Weber faz referência *não somente* às condições econômicas, técnico-científicas e jurídicas, *mas também* à capacidade e à disposição das pessoas, ou seja, dos agentes sociais, para com determinadas *condutas prático-racionais de vida*. E é por esta via que ele faz entrar em campo aquele decisivo fator ético do agir que, individuado historicamente nos ideais ascéticos da Reforma, vem conectar-se diretamente com a problemática geral da secularização. (MARRAMAO, 1997, p. 49)

Na “*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” vemos uma relação ambígua sobre a natureza do capitalismo. Seria ele entendido *como* religião ou como uma ordem social que guarda uma *afinidade eletiva*²⁵ com o protestantismo ascético? Por um lado, Weber aponta que a ascese originária dos mosteiros é **uma** parte do edifício do capitalismo.²⁶ Por outro lado, vemos em uma mesma passagem, e de forma mais marcante, a idéia de que no pleno desenvolvimento do capitalismo moderno é inexorável para o homem *ser um profissional*; não há escolha, é o destino do homem moderno. Ainda, se levarmos em consideração que o tipo ideal que Weber escolhe para sua obra “*A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*”, é, paradoxalmente, um indivíduo descendente de puritanos, mas que ele próprio não mais pertence a essa comunidade religiosa, Benjamin Franklin²⁷; e que esse *ethos* reinará entre os homens até o fim do capitalismo (que hoje veríamos mais longínquo do que com o fim do combustível fóssil), a leitura do capitalismo como

²⁵ N'A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” o próprio Max Weber utiliza o termo afinidade eletiva para se referir ao tipo de relação da ética originada no protestantismo ascético e o capitalismo. (ver Weber, 2004a).

²⁶ Vemos neste momento uma preocupação eminentemente weberiana, qual seja, evitar qualquer tipo de reducionismo da realidade social a um esquema explicativo calcado na causalidade linear. Assim, o capitalismo será tributário de diversos processos que embora diferentes e com um certo grau de autonomia entre si, constituíram uma totalidade complexa, como a racionalização do mercado financeiro, as descobertas científico-tecnológicas, que possibilitaram a exploração de novas fontes energéticas como o carvão mineral e o desenvolvimento de novos meios de transporte, particularmente as ferrovias, a burocracia estatal e o indivíduo formado sob o impulso do ascetismo intra-mundano. Entretanto, todos os referidos fenômenos situam-se sob o “guardachuvas” do processo de racionalização que marca o desenvolvimento do ocidente. Para uma leitura mais ampla da referida problemática remetemos o leitor ao texto de Max Weber “A gênese do capitalismo moderno” (WEBER, 2006).

²⁷ O próprio Weber reconhece esse fato “Basta ler mais uma vez o tratado de Franklin citado no início deste ensaio para ver que os elementos essenciais da disposição ali designada de “espírito do capitalismo” são precisamente aqueles que aqui apuramos como conteúdo da ascese profissional puritana, embora sem a fundamentação religiosa, que já em Franklin se apagara.” (WEBER, 2004a, p. 164)

religião secularizada torna-se mais plausível. Assim, podemos ter outra leitura da secularização na modernidade: o capitalismo é uma ordem social na qual os seus integrantes não têm opção a não ser viverem segundo um *ethos* religioso oculto, secularizado, um *ethos* que se tornou o *pathos* do homem moderno.

Para Weber, de forma paradoxal, esse processo se torna tanto mais forte, quanto mais se apresenta como fruto da separação entre orientação racional da vida e religião. Isto é, o capitalismo se aprofunda e radicaliza quando joga no esquecimento sua natureza religiosa. Trazemos para o debate a fala lapidar que se registra no final da “Ética Protestante e o espírito do capitalismo”:

Um dos elementos componentes do espírito capitalista moderno, e **não só deste, mas da própria cultura moderna:** a conduta de vida racional fundada na idéia de profissão como vocação, nasceu – como queria demonstrar esta exposição – da *ascese cristã*. [...]

O puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim **contribuiu** com sua parte para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – *não* só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. (WEBER, 2004a, p. 164-165 – o negrito é nosso)

O homem no capitalismo moderno não tem opção: a “ascese intramundana” é o seu destino. Vemos, ainda, na passagem acima que para Weber a constituição do indivíduo capitalista não implica uma ruptura com princípios religiosos, mas antes com a sua incorporação negando as suas origens. Transparece nas palavras do autor a idéia de que justamente o esquecimento é que garante a reprodução mecânica do capitalismo. A missão e a vocação dos eleitos, outrora fundamento do sentido da ascese intramundana, na medida em que desaparece, fica nos bastidores ou aparece maquiada de “*paixões agonísticas, que não raro lhe imprimem um caráter esportivo*” (ibid., p. 167), tornando-se a mola propulsora desta ordem social. Os espíritos, na forma de fantasmas, permanecem na Terra, sem que os reconheçamos. A religião se normaliza e ganha a forma de “rotina do dia-a-dia”.

Outro aspecto que merece destaque é a eliminação das travas tradicionais à riqueza que o protestantismo ascético promove. O trabalho assume para esta corrente religiosa um papel protagônico. “*A falta de vontade de trabalhar é sintoma*

de estado de graça ausente.” (Ibid., p. 144). Além disso, não se trata de qualquer trabalho, mas do trabalho profissional enquanto vocação, enquanto chamamento, *calling*. Se o trabalho só pode ter como fim a glorificação de Deus, os seus frutos são um sinal da graça de quem trabalha. Assim, a riqueza deve ser entendida como uma orientação divina; somente ela é condenável quando pensada como um fim em si mesmo e como um desvio para a concupiscência e a preguiça, quando prevalece a carne. De outra maneira *“Quando porém ela (a riqueza) advém enquanto desempenho do dever vocacional, ela é não só moralmente lícita, mas até mesmo um mandamento.”* (Ibid., p. 148). Em outra passagem em que Weber já discute o ascetismo intramundano do protestantismo ascético como legado cultural do homem moderno, expressa de maneira resignada o quadro que se apresenta:

A idéia da *obrigação* do ser humano para com a propriedade que lhe foi confiada, à qual se sujeita como prestimoso administrador ou mesmo como “máquina de fazer dinheiro”, estende-se por sobre a vida feito uma crosta de gelo. Quanto mais posses, tanto mais cresce – se a disposição ascética resistir a essa prova – o peso do sentimento da responsabilidade não só de conservá-la na íntegra, mas ainda de multiplicá-la para a glória de Deus através do trabalho sem descanso. (Ibid., p. 155)

Weber também reconhece que o capitalismo não teve unicamente no protestantismo ascético seu fundamento ético, embora seja inegável sua centralidade. Por outro lado, a internalização de uma personalidade marcada pelo ascetismo intramundano não se limitou aos integrantes da burguesia, mas a partir deste determinou o *ethos* do homem moderno. Cumpre lembrar também que a vocação profissional não se restringe somente a quem tem uma profissão, mas alcança também a figura paradigmática do capitalismo, o empresário. Ele afirma que *“tratar o trabalho como uma “vocação profissional” tornou-se tão característico para o trabalhador moderno, como para o empresário, a correspondente vocação para o lucro.”* (Ibid., p. 163) Ainda, a ordem teológica calvinista serviu de suporte para a legitimação das desigualdades no acúmulo de riqueza. Como nos diz Weber:

O poder da ascese religiosa, além disso, punha à disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos e, extraordinariamente eficientes e aferrados ao trabalho como se finalidade de sua vida, querida por Deus. E ainda por cima dava aos trabalhadores a reconfortante certeza de que a repartição desigual dos bens deste mundo era obra toda especial da divina Providência, que, com essas diferenças, do mesmo modo que com a graça restrita {não universalista}, visava a fins por nós desconhecida.” (Ibid., p. 161)

Vemos assim que o cosmos ordenado segundo a *lex-naturae* abrange a totalidade social moderna e tem sua forma de expressão de forma privilegiada na esfera econômica. O princípio divino de ordenamento universal torna-se o motor do mundo moderno, mas que progressivamente se apaga sob o manto de um sistema que se reproduz mecanicamente. Nesse sentido, nos parece possível pensar que o mercado é o novo cosmos onde reina a *lex-naturae* secularizada e onde continuam a se realizar os mandamentos divinos do acúmulo da riqueza para a glorificação do Deus situado agora no plano imanente.

Abrimos um parêntese neste momento para recuperarmos a passagem final do livro *“Il Regno e la Gloria”* de Giorgio Agamben, cujas palavras se aproximam muito das idéias finais d’A Ética Protestante. Analisando o livro de Bossuet *Traité du libre arbitre*, o autor italiano conclui que a modernidade se realiza na medida em que o mundo social continua a ser regido por princípios religiosos, sem que seja explicitada a origem religiosa dos mesmos:

Neste imagem grandiosa, na qual o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece à plena luz. A modernidade, tolhendo Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas não fez, em um certo sentido, senão que levar a cumprimento o projeto da *oikonomia* providencial. (AGAMBEN, 2007b, p. 314)

Para pensarmos esse ponto, que nos parece crucial no debate sobre a interpretação weberiana do processo da secularização (*Säkularisierungsprozess*), situaremos esse debate na filosofia contemporânea.²⁸ A partir da publicação em 1985 do texto de Walter Benjamin *“Kapitalismus als Religion”*²⁹ recoloca-se a discussão sobre até onde Weber teria ido na sua interpretação do capitalismo. Embora o texto seja curto e enigmático, ou como prefere Löwy (2006) *“denso, paradoxal, por vezes hermético”*, tem uma força nos seus postulados que não permite ao leitor ficar indiferente. Nesse texto, Benjamin realiza uma leitura de Weber na qual se pretende lançar algumas bases para ir além da relação

²⁸ A permanente recorrência a Weber no debate em torno da secularização e da natureza religiosa do capitalismo confirma as palavras de Giacomo Marramao, que concebe a Weber como “um divisor de águas com relação” ao “teorema da secularização”. Ainda, nos parece relevante apontar que o próprio Weber é a referência necessária no campo das humanidades quando a discussão gira em torno da pretensa “des-secularização” que viveria o mundo contemporâneo (Cf. Pierucci, 1998).

²⁹ Fazemos referência a este breve texto que pode ser considerado muito mais um esboço teórico que um projeto de trabalho pela repercussão que teve na contemporaneidade no campo das humanidades (Cf. Gagnebin, 1999; Deutschmann, 2001; Palaver, 2002; Hengsbach, 2007 e Agamben, 2007b).

estabelecida por Weber entre o capitalismo e as suas fontes religiosas. Seguiremos o texto nas passagens mais relevantes para a nossa análise e nos valeremos da discussão que Michel Löwy realiza dele em perspectiva comparativa com a obra weberiana da sociologia da religião.

Benjamin nos diz: *“É preciso ver no capitalismo uma religião”* e depois propõe como objetivo do texto, se referindo à leitura weberiana,

A prova da estrutura religiosa do capitalismo, não somente, como pensa Weber, como uma formação condicionada pela religião, mas como um fenômeno essencialmente religioso, nos levaria hoje pelos meandros (Abweg) de uma polêmica universal incomensurável. (BENJAMIN, 2007 – tradução nossa³⁰).

No final do texto de Benjamin essa idéia se amplia a partir de uma afirmação que não deixa dúvidas da relação entre capitalismo e cristianismo:

O capitalismo se desenvolveu no ocidente de forma parasitaria ao cristianismo – devemos demonstrá-lo não somente a propósito do calvinismo, mas também das outras correntes ortodoxas –, de tal sorte que no fim das contas a história do cristianismo é essencialmente a de seu parasita, o capitalismo (Ibid.).

Vemos nas passagens iniciais e finais do texto uma tomada de posição clara em relação a Weber, realizando uma leitura que radicaliza os postulados weberianos. Nas palavras de Löwy (2006) *“[...] como nós veremos o argumento de Benjamin vai bem além de Weber, e, sobretudo substitui sua démarche ‘axiologicamente neutra’ (Wertfrei) por uma fulminante requisitória anticapitalista”*. No entanto, o próprio Löwy relativiza o real alcance da tentativa benjaminiana na medida em que ele identifica já presentes em Weber três dos quatro movimentos apontados por Benjamin para caracterizar o capitalismo como religião. Porém, a forma de se posicionar com relação a esses movimentos teria no filósofo alemão *“um novo alcance, “infinitamente mais crítico, mais radical – social e politicamente, mas também do ponto de vista filosófico (teológico?) – e perfeitamente antagônicos à tese weberiana da secularização”*. (ibid.)³¹

Para Benjamin, o capitalismo como religião se caracteriza por três movimentos já visíveis no seu tempo: ser uma religião cultural, ser um culto permanente “sem trégua, nem piedade” e ser uma religião culpabilizante, não

³⁰ Todas as traduções do texto aqui referenciado são de nossa autoria.

³¹ Neste momento nos perguntamos qual o entendimento de Löwy sobre a secularização em Weber. Como o autor não nos esclarece a esse respeito (que é fundamental para seu trabalho), supomos que esteja mais próxima daquela de Pierucci (1998) como um declínio da religião na vida social. Se assim for, nossa interpretação do conceito weberiano diverge daquela de Löwy.

redentora. (Cf. BENJAMIN, 2007; AGAMBEN, 2007a, p. 105). Ainda, um quarto movimento, não presente no tempo da produção texto, aponta que o Deus da religião capitalística deve permanecer oculto, e somente no final de sua culpabilização poderá ser chamado. O capitalismo seria, assim, uma religião eminentemente cultural, sem referência a uma base dogmática, teológica, reaproximando-a das religiões pagãs (e politeístas); uma religião eminentemente prática. Por outro lado, o culto não pode parar, *“não existem dias úteis (Wochentage), nenhum dia que não seja dia de festa”*, o culto não permite descanso, a tensão permanente e a pompa do culto não podem ser interrompidas. Atualmente é o *shopping center*, o templo do culto ao consumo, o espaço em que esse movimento adquire sua mais clara expressão. Esses edifícios permanecem abertos diariamente, interrompendo seu funcionamento somente um dia por ano, no primeiro de maio, dia do trabalhador. Neles a pompa é uma marca cotidiana, que, paradoxalmente confere ao cotidiano do shopping center um ar de rotina e semelhança. Por fim, o último movimento visível no momento (ao qual Benjamin dedica mais espaço no breve texto), é aquele que cria o estado atual da alma humana, a consciência de culpa; o capitalismo é culpabilizante e não redentor. Essa culpabilização criou o estado universal de desespero no qual o ser humano se encontra e, paradoxalmente, no qual ainda tem esperança de salvação.

Identificamos nos dois primeiros movimentos características marcantes do movimento neopentecostal, sobretudo com a negação da reflexão teológica em favor da fé prática. O Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) afirma que: *“o cristianismo que caracteriza a maioria das igrejas do nosso século possui muita teoria e pouca prática, muita teologia, pouco poder, muitos argumentos, pouca manifestação, muitas palavras e pouca fé”* (MACEDO, 1997, p. 108). Com relação ao segundo movimento, notamos um claro paralelo com a lógica a partir da qual se estruturam os dias de culto nas denominações neopentecostais. Cada dia é direcionado a uma necessidade específica: às segundas-feiras acontece na IURD o congresso empresarial destinado à prosperidade material; às terças-feiras é realizada a sessão de descarrego orientada à expulsão de espíritos malignos; às quartas-feiras acontece a corrente dos filhos de Deus, dedicada ao estudo bíblico e a receber o Espírito Santo; às quintas-feiras se realiza a corrente da família; às sextas-feiras acontece a corrente de libertação, destinada aos problemas de saúde; o sábado é o dia da terapia do

amor, e aos domingos é realizada a corrente de louvor e adoração, (essa reunião é também conhecida como “concentração de fé e milagres”). Ainda, notamos que nos cultos sempre se insta o fiel a comparecer às demais reuniões mediante as mais diversas estratégias, quanto maior a frequência nas reuniões, tanto maiores as possibilidades de ser abençoado. Na lógica institucional, o fiel ideal é aquele que comparece a todas as reuniões, aquele para quem não há dia que não seja de culto.

Retomando a discussão do ensaio benajminiano, o próximo aspecto da religião capitalista é que dela não se deve esperar a reforma, a mudança do ser do homem, mas a sua queda, a sua extrema corrosão, levado ao seu extremo, o aniquilamento do humano.

Nisto reside a singularidade histórica (das historisch Unerhörte) do capitalismo, que a religião não é mais uma reforma do ser, mas a sua ruína. A expansão do desespero para um estado mundial, do qual ainda deve ser esperada a salvação (Heilung).” (Além disso), “a culpabilização será completa quando alcançar ao próprio Deus e conseguir interessá-lo na redenção. (BENJAMIN, 2007)

A culpa deve ser universal, o desespero deve alcançar ao próprio criador o seu caráter onipresente, de uma maneira tal que o próprio Deus sinta a necessidade da redenção. Para Löwy (2006), *“segundo a religião do capital, a salvação da alma reside na intensificação do sistema, na expansão capitalista, na acumulação de mercadorias, mas elas não fazem mais que agravar o desespero”*.

Na seqüência do texto Benjamin nos alerta e nos previne do engano sobre a morte de Deus, Deus não morreu, ele vive na história humana. A ordem transcendente implodiu e si situa agora no plano imanente, no plano histórico. *“A transcendência de Deus caiu (gefallen). Mas, Ele não está morto, Ele está envolvido (einbezogen) no destino do homem.”* (BENJAMIN, 2007) Ressalta, ainda, *“a demoníaca ambivalência”* do significado da palavra alemã *Schuld*, que significa tanto dívida (em termos financeiros), quanto culpa, criando assim um paralelo e uma relação de continuidade entre esses dois significados do significante, que se implicariam mutuamente. Na religião capitalística, a culpa cristã adquire a forma secularizada de *dívida*. Essa relação é ainda mais clara porque o autor nos diz que a dívida/culpa é fruto do *“juro e dos juro sobre juro”* (Ibid.).

Voltando ao neopentecostalismo, identificamos nele um panorama que em muito se assemelha ao acima descrito. A idéia que pode ser considerada a pedra angular da teologia da prosperidade, é o pressuposto de que nossa relação com

Deus é de uma dívida permanente. Deus nos deu a Seu Filho para a redenção dos nossos pecados, bem como Ele nos permite ficar com noventa por cento dos nossos ganhos precisando Lhe devolver somente o dízimo. Quando, em realidade, nossos ingressos Lhe pertencem integralmente. Portanto, no neopentecostalismo, nosso compromisso com os dízimos e as ofertas é resultado da eterna dívida que temos durante toda a nossa vida para com Deus. Neste movimento religioso, de maneira análoga ao quadro descrito por Benjamin, dívida e culpa se aproximam ao ponto de tornarem-se indistinguíveis. A culpa se expia permanentemente.

O último movimento, aquele que ainda não é identificável no tempo em que Benjamin escreve, é o mais enigmático: Deus deve permanecer oculto até o fim da sua culpabilização; somente nesse momento ele poderá ser chamado (*angesprochen*). Esse quarto movimento deve dar-se porque *“O culto é celebrado por uma deidade impura, toda representação, todo pensamento sobre ela fere o mistério da sua pureza.” (Ibid.)*

Löwy (2006) entende que os três primeiros motivos já estão presentes em Weber. Como apontamos acima, para o filósofo franco-brasileiro esses motivos *“se nutrem de idéias e argumentos do sociólogo (Max Weber)”*, porém, pela sua radicalidade acabam se tornando, para ele, *“antagônicos à tese weberiana da secularização”*. Entretanto, no seu texto, Löwy apresenta analogias em dois dos três movimentos: o segundo movimento, que indica a característica permanente do culto, e o terceiro movimento, que indica a natureza culpabilizante do capitalismo.

O segundo movimento, que indica um culto *“sans rêve e sans merci”* (sem trégua e sem piedade), um culto permanente, está presente, segundo Löwy, em Weber *“nas regras metódicas de comportamento do calvinismo”*. Efetivamente Max Weber nos diz que o trabalho racional na forma de profissão que se realiza no contexto da divisão do trabalho na sociedade capitalista e que tem o seu desiderato na glória de Deus, não deve conhecer pausa. Nas palavras de Weber:

Eis porém algo ainda mais importante: a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura possível da regeneração de um ser humano e da autenticidade se sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de “espírito” do capitalismo. (WEBER, 2004, p. 156-157)³²

³² Vale a pena aqui lembrar também o discurso “A ciência como vocação”, no qual Weber afirma que a religião “tornou-se rotina do dia-a-dia.” (Weber, 2003, p. 49)

Löwy aponta-nos com justeza o tom irônico que assume a formulação benjaminiana com relação a Weber, que propõe que não há um “dia de semana”, um “dia comum”; todos os dias são de festa, de pompa sagrada, da tensão exterior do adorador. Weber deixa clara a condenação do puritanismo com relação a tudo o que pudesse ser considerado festivo, porque constituía um perigo que poderia levar à lassidão, à preguiça, à tentação, a concupiscência da carne e à lascívia, enfim, à corrupção do homem.³³ Para Benjamin, os dias de festa não se relacionam com a entrega do homem aos prazeres mundanos, “*ao gozo descontraído das posses*” (Weber, 2004, p. 155), mas a sua radicalização às avessas, a sua completa entrega aos mandatos da religião do capital.

O terceiro movimento da religião capitalista é o seu caráter culpabilizante e não redentor, que chega “*finalmente e principalmente a incluir ao próprio Deus nessa culpa, para interessá-lo na redenção.*” Segundo Löwy (2006), a culpabilização total, cuja principal consequência é a universalização do estado de desespero, a “Casa do Desespero” (*Haus der Verzweiflung*), também está já anunciada em Weber. Para Löwy, Weber aponta nessa direção quando constata que na ética do protestantismo ascético todo homem deve trabalhar para a glória de Deus. Os frutos do trabalho são uma prova do estado de graça (*certitudo salutis*) ou condenação do indivíduo. Assim, a pobreza é signo de danação, enquanto a riqueza é um sinal da condição de eleito. Para sustentar a analogia proposta, o autor nos lembra da passagem d’A Ética Protestante que reproduzimos de forma ampliada a seguir:

O ser humano não passa de um administrador dos bens que lhe dispensou a graça de Deus e, como o servo da parábola bíblica, deve prestar contas de cada centavo que lhe foi confiado, e é no mínimo temerário despendar uma parte deles para um fim que tem validade não para a glória de Deus, mas para a fruição pessoal. [...] A idéia da *obrigação* do ser humano para com a propriedade que lhe foi confiada, à qual se sujeita como prestimoso administrador ou mesmo como “máquina de fazer dinheiro”, estende-se por sobre a vida feita uma crosta de gelo. Quanto mais posses, tanto mais cresce – se a disposição ascética resistir a essa prova – o peso do sentimento de responsabilidade não só de conservá-la na íntegra, mas ainda de multiplicá-la para a glória de Deus.” (WEBER, 2004, p. 155)

³³ Uma passagem d’A Ética Protestante retrata o conflito vivenciado entre Carlos I e Jaime I contra os puritanos em torno do “*Book of Sports*”, tornado lei, usado como um instrumento para enfraquecer os puritanos. Essa lei permitia a realização aos domingos de diversões populares e prática esportiva que era vista como uma ameaça pelos puritanos por intencionar “desviar de propósito os santos de sua conduta de vida ordeira” (Weber, 2004a, p. 152).

Vemos nas palavras de Weber um motivo análogo ou, talvez melhor, complementar àquele de Benjamin: a posse, cuja origem é divina, deve ser multiplicada para a glória de Deus. A relação do indivíduo com a posse é, portanto, uma relação de responsabilidade e de dívida e culpa econômica, reproduzindo o duplo significado da palavra alemã *Schuld*, dívida e culpa, que Benjamin anuncia. Ampliando esse argumento, Löwy (2006) nos diz que Weber

constata, com um fatalismo resignado, que o capitalismo moderno “determina, com uma força irresistível, o estilo de vida do conjunto dos indivíduos nascidos nesse mecanismo – e não somente daqueles que a aquisição econômica concerne diretamente.

Dessa maneira, o autor nos mostra como a culpabilização que atinge um grau universal no capitalismo também é um motivo presente na obra weberiana. Benjamin e Weber parecem estar em campos mais próximos daqueles que o próprio Benjamin percebia no seu tempo.³⁴ Segundo Löwy (2006)

O fragmento de Benjamin de 1921 é mais um dos exemplos das leituras “inventivas” – toda a obra dos pensadores judeu-alemães de inspiração romântica – que utilizam o trabalho sociológico de Weber, em particular *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, como munição para montar um ataque em série (*règle*) contra o sistema capitalista, seus valores, suas práticas e sua “religião”.

Assim, nos parece possível pensar com Weber, e não contra ele, o processo de secularização enquanto deslocamento do religioso da dimensão institucional para o âmbito cotidiano do homem moderno; o homem moderno está “condenado” à religião do capitalismo.

Os postulados benjaminianos do capitalismo como religião inspiraram o filósofo italiano Giorgio Agamben, nossa principal referência teórica, a se confrontar com o conceito de secularização. A seguir apresentaremos esquematicamente a leitura inicial que ele realiza do ensaio de Walter Benjamin.

³⁴ A obra benjaminiana continuará a usar motivos weberianos, mesmo depois da adesão de Benjamin ao marxismo, o que se demonstra na XI das “Teses da Filosofia da História”. (Löwy, 2006). Observamos ainda, que a recepção do texto benjaminiano tem sido polêmica, como o próprio autor já vislumbrava. O texto tem recebido críticas pela sua pretensa inconsistência teológica e histórica (Hengsbach, 2007). Parece-nos importante lembrar três aspectos que nos permitem contextualizar os alcances e limites do mesmo. Em primeiro lugar, como já dissemos, o texto é muito mais um conjunto de anotações que uma construção argumentativa acabada. Em segundo lugar o texto na sua gênese não era destinado à publicação. Não temos certeza das razões, talvez pela polêmica que o autor antevia que poderia suscitar a problemática abordada. Portanto, parece ter sido um projeto que, pelo seu caráter conflitivo, foi deixado de lado logo na sua origem.

2.8. A primeira confrontação de Giorgio Agamben com o problema da secularização

Depois de uma longa peregrinação teórica, de seguir algumas pistas no confronto com o nosso objeto, optamos por Giorgio Agamben como nossa principal referência para a discussão da secularização, enquanto chave interpretativa crucial da modernidade.

Exporemos neste momento o conceito de secularização, nos moldes como a ele se refere o filósofo italiano quando o aborda pela primeira vez de maneira explícita³⁵. O primeiro momento em Agamben trata esse conceito é no livro “*Profanações*”, no capítulo “*Elogio da profanação*”. Nesse ensaio o autor se preocupa com distinguir profanação de secularização e entende que:

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. (AGAMBEN, 2007a, p. 68)³⁶

Chamamos a atenção para este primeiro momento em que a secularização é discutida por dois motivos. Em primeiro lugar, porque ele revela um sentido fundamental na obra de Agamben, a profanação como ato político, contrariamente à secularização como processo político central na política ocidental. Assim, secularização e profanação operam na obra do referido filósofo como duas categorias, ou dois marcadores antitéticos de caráter eminentemente político. A política ocidental equivale a secularização, e a política que vem, se quisermos chamar de alguma maneira, equivale a profanação. A secularização é concebida como um operador conceitual que permite a passagem de uma força de uma esfera para outra, sem, contudo, modificar sua potência. No registro da política ocidental

³⁵ Entendemos que o conceito de secularização é uma chave de leitura fundamental do projeto *Homo Sacer*. De maneira explícita ou não ele opera ao longo das diversas obras publicadas como uma categoria articuladora. Esse princípio teórico-metodológico orientará nossa leitura de Agamben no capítulo 5. Também notamos que o conceito já fora esboçado previamente no livro “*Estâncias*” publicado originalmente em 1977.

³⁶ Alertamos ao leitor que a obra *Profanazioni* foi publicada originalmente em 2005 em italiano, porém a sua tradução no Brasil foi publicada em 2007 e aqui nos valemos desta versão. A outra obra em que a secularização é discutida, *Il Regno e la Gloria* foi publicada em italiano em 2007, e nós nos referenciamos a essa versão porque não há tradução ainda para o português. Fazemos este alerta ao leitor porque poderia ser induzido a pensar que ambas obras foram publicadas simultaneamente por causa do ano da referência, 2007, quando na verdade elas guardam uma distância temporal de 2 anos na sua publicação.

moderna, essa passagem realiza-se de maneira privilegiada do celeste para o mundano, do transcendente para o plano imanente, sem, porém, modificar o caráter sagrado das forças deslocadas.

A apresentação descontextualizada do conceito de secularização pode, no entanto, nos conduzir a equívocos. Assim, entendemos ser necessário situar o leitor no campo semântico em que essa categoria se inscreve. Nesse campo ganha destaque a categoria religião. O autor revisa esse conceito (provavelmente inspirado em Émile Benveniste³⁷) e destaca o equívoco de atribuir o sentido de re-ligar, e propõe privilegiar o sentido de re-ler (de *relegere*), o que implica manter separados o divino e o humano. A religião operaria muito mais uma separação do que uma re-ligação entre as esferas humana e divina. Essa separação se realiza-se pelo rito de passagem do humano para o divino materializada no sacrifício. O componente religioso dos atos humanos implicaria em retirar as coisas do uso comum, portanto da esfera humana, transferindo-as para a esfera divina.

Pode se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. **Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso.** O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e, que, Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina. [...]

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. **Religio não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos** (AGAMBEN, 2007a, 65-66 – o negrito é nosso).

Se religião ou religioso é todo ato que subtrai as coisas ao uso por parte do ser humano, e *toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso*, então podemos superar a visão de que a religião se limita a ser um campo

³⁷ Entendemos que a fonte da qual Agamben se serve é a clássica obra de Émile Benveniste “O vocabulário das instituições indo-européias”.

ou esfera com um certo grau de autonomia da vida social.³⁸ A possibilidade de desarticular religião de um campo ou esfera social nos parece decisiva. Essa relação comporta, ainda, a observância de formas prescritas de maneira heterônoma, o que caracteriza, como veremos de maneira mais detalhada mais adiante, a sociedade contemporânea. O ato que com-sagra, que torna sagrado, é, por excelência, o sacrifício; através do ato ritual aquilo que é consagrado passa da esfera humana para a esfera divina, bem como também pode se operar o processo inverso, a profanação.³⁹ A profanação restitui as coisas do domínio divino ao “uso” dos homens, enquanto a impossibilidade de uso das coisas caracteriza o caráter sagrado. Dessa maneira, torna-se religiosa toda operação de separação que impede o uso e não somente os atos realizados no estrito âmbito da religião institucionalizada. Na tensão entre sagrado (e secularização) e profano move-se, para Agamben, a política ocidental.

A partir desse conceito e apoiado no texto de Walter Benjamin, “*O capitalismo como religião*”, Agamben entende que a ordem social capitalista tem como desiderato realizar um “absoluto improfanável”, impedir completamente o uso aos homens, sacralizando o mundo. Assim, o absoluto improfanável coincide, sem fissuras, com o absoluto sacralizado. A religião, longe de estar restrita aos porões da modernidade, continua a conquistar e a imperar no mundo social também neste período histórico, revestida muitas vezes de outras roupagens. Essa sacralização do mundo, ou, como preferimos neste trabalho, essa sacralização da imanência transborda os limites da esfera religiosa, a dimensão cultural-institucional, e inunda o mundo com um caráter religioso. O autor nos diz que “*na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral*” (*Ibid.*, p. 71).

³⁸ Chamamos a atenção para um aspecto que retomaremos mais adiante e que nos parece crucial no pensamento de Agamben: na política ocidental é decisiva, para o autor, a separação entre vida e forma, cujo dispositivo se encontra enunciado na história do pensamento ocidental na distinção aristotélica entre *bíos* e *zoé*. Se para Agamben toda separação contém e conserva um núcleo religioso, a “máquina antropológica” ocidental é claramente religiosa.

³⁹ Cabe apontar que o problema do sacrifício e sua relação com a economia na modernidade foram abordados pela primeira vez por Agamben na obra “*Estâncias*”. Nessa obra se encontra o primeiro esboço do conceito de secularização que será retomado e elaborado com profundidade no ensaio “*Elogio da profanação*”. Na segunda parte desse livro o autor se ocupa em discutir a “obra de arte frente à mercadoria”. Nesse momento o filósofo italiano tem três interlocutores privilegiados, Benjamin e o conceito de aura da obra de arte, Marx e o caráter fetichista da mercadoria, e os valores de uso e de troca, e Mauss e o ritual do sacrifício. (AGAMBEN, 2007c, p. 59-100)

2.9. Concluindo para orientar a leitura

A modo de conclusão do presente capítulo, resgatamos algumas das idéias que foram discutidas ao longo do nosso processo argumentativo. Em primeiro lugar, apontamos uma marca central da modernidade capitalista: ser um período no qual se cria uma figura ambígua, que denominamos de “sacralização da imanência”. A transcendência centrada na figura de um Deus celeste irrompe no mundo e se “mundaniza”. Justamente por esse movimento, o mundo se torna um lugar ambíguo, ao mesmo tempo em que se torna o palco protagonista da história humana, também se constitui no lugar da morada da criatura, oposta ao desígnio divino. Assim, o mundo é o lugar no qual o homem é lançado, mas do qual deve, paralelamente, se desligar em um processo de crescente interiorização e individualização. O mundo se torna ao mesmo tempo familiar e estranho. Ainda, essa relação entre homem e mundo está mediada pela radical centralidade da economia sob a forma do capitalismo moderno. Tal relação sacraliza a riqueza e suas diversas formas de manifestação, fazendo com que enriquecer, prestar culto permanente ao “Deus Mammon” se torne um imperativo, um mandamento. O capitalismo como religião ou como período de migração, de passagem de princípios teológicos que tinham sua referência no plano transcendente para o plano imanente cria, como dissemos, um entre-lugar, um hiato entre o homem e o mundo, que entendemos está calcado na impossibilidade de uso das coisas do mundo.

Por fim, como demonstramos ao longo do capítulo, o capitalismo se reproduz e radicaliza na medida em que se autonomiza com relação aos seus princípios teológicos. Esses permanecem presentes em outras esferas da vida social. A modernidade capitalista é um processo de secularização que, como nós o entendemos, opera como uma passagem de princípios do âmbito teológico-religioso para o plano da política, da economia e da cultura. Resgatamos o conceito de secularismo, apresentado anteriormente, por representar a síntese do que estamos dizendo:

Secularismo é a postura que pretende “invadir o campo que é pertinente à fé”, uma atitude que – olhando bem – nada tem de “profana”, na medida em que, alimentada pela *crença* no caráter

“omni-decisório” dos critérios políticos ou culturais, eleva o mundo à dignidade de absoluto. Em uma palavra: *sacraliza-o*. (MARRAMAO, 1997, p. 73).

Entendemos que uma profunda compreensão do movimento neopentecostal demanda um reposicionamento com relação ao conceito de secularização. O conceito de secularização torna-se uma valiosa chave de leitura se mudarmos o foco do declínio do poder religioso para identificar os rastros religiosos sob as roupagens dos médicos, dos economistas e dos juristas, para apontar os mais relevantes. Se considerarmos esses registros do mundo moderno como heranças da teologia cristã, e portanto inscritos na esfera do sagrado, não deveríamos nos surpreender ao vermos no movimento religioso neopentecostal a sacralização da saúde e da economia, situadas no registro da cura do mundo, e sua compreensão pode ser uma interessante via de acesso para a compreensão e a crítica do presente.

Nessa esteira é que identificamos nos conceitos latinos *salus e sanus* e no conceito grego *soteria* relacionados à tradição cristã pistas importantes para o nosso trabalho. Esses termos têm significados equivalentes, fazendo convergir as noções de saúde e salvação. Curar ou restituir a plena saúde implicava também a salvação. Assim, o que no início era indiviso foi cindido (talvez) na modernidade, restando a salvação referenciada à alma e ao plano transcendente e a saúde relacionada ao corpo e ao plano imanente. Porém, essa lembrança ainda permanece na linguagem. Na língua alemã temos a raiz *heil* que indica o sagrado e o substantivo *Heilung*, que indica tanto cura quanto santificação. No francês teremos o substantivo *santé* que equivale a santidade e saúde. No inglês o verbo *to heal* equivale tanto a curar quanto a santificar. Vemos a partir desses exemplos que a memória originária da relação indivisa entre cura e salvação permanece na linguagem. No presente trabalho operamos com o pressuposto de que o cristianismo constitui um marco na história ocidental na medida em que institui um princípio soteriológico à história que no início se situa no plano transcendente e que no período moderno se desloca para o plano imanente. No início da modernidade podemos ver uma contradição entre a cura do corpo e da alma, no entanto, vemos na atualidade que ambas dimensões, fruto do processo de secularização, convergem para o plano imanente, a cura do corpo e da alma confluem e se identificam plenamente no corpo. Identificamos no movimento religioso neopentecostal um espaço privilegiado para compreendermos

esse processo. A completa cura do mundo é um vetor central na história do ocidente e que na atualidade retoma toda sua potência no movimento religioso neopentecostal.

Entendemos que as abordagens teóricas que predominam no estudo do neopentecostalismo nas ciências sociais brasileira nos conduzem a vias que obscurecem o que há de mais relevante nesse movimento religioso por condenar como desvio o que na verdade há nele de mais genuinamente religioso, a sacralização de imanência que se materializa no corpo. A análise da produção da sociologia da religião brasileira sobre o neopentecostalismo será o objeto do próximo capítulo.

3. A sociologia da religião no Brasil e o problema da secularização: entre a auto-afirmação da modernidade e a apologia da tradição

Ao fazermos uma análise da produção da sociologia da religião brasileira com relação ao neopentecostalismo, constatamos duas posturas contraditórias, uma que faz uma leitura compreensiva desse movimento religioso e outra que assume uma postura legisladora, condenando o neopentecostalismo pela deturpação da religião, principalmente pelo interesse econômico que orienta suas práticas religiosas. Por um lado, temos ao Prof. Flávio Antônio Pierucci a quem consideramos como o principal referente na defesa do pluralismo religioso como uma marca central da religião na modernidade, marca evidente da força da secularização. Também podemos situar aqui o conjunto de estudos sobre o neopentecostalismo produzidos nos primeiros momentos de interesse das igrejas cristãs históricas, católica ou protestante, por este emergente movimento religioso. Por outro lado, identificamos um conjunto de autores que tendem a analisar o neopentecostalismo partindo do pressuposto de que este constituiria uma anomalia no campo religioso contemporâneo por “mercadorizar a fé”. Revelando assim, uma postura condenatória a todas as práticas religiosas que sacralizam o dinheiro e a prosperidade, evidentemente uma postura anti-moderna. Estes estudos são hegemônicos na sociologia da religião brasileira contemporânea.

3.1. Neopentecostalismo: uma evidência da ineroxabilidade do processo de secularização

A primeira postura, que tem como representante privilegiado ao Prof. Antonio Flávio Pierucci, conta como sua obra de referência ao livro de sua autoria publicado em conjunto com Reginaldo Prandi, intitulado “*A realidade social das religiões no Brasil*”, e que será nossa principal fonte de interlocução neste momento. Para Pierucci, o *pathos* moderno é a secularização e a racionalização do mundo, mesmo

aceitando a possibilidade de haver momentos de recuos provisórios (PIERUCCI, 1998, 2006). Esse processo alcança até a mais anti-moderna das instituições religiosas, a Igreja Católica, e tem como marco o Concílio Vaticano II que proclama sua adesão a princípios inerentes à modernidade, com especial destaque para a defesa dos “direitos humanos”.

O Vaticano II foi o momento privilegiado dessa guinada (em favor da modernidade, dos direitos humanos e da liberdade) e pode ser considerado um lugar simbólico, na medida em que ali se procedeu ao *aggiornamento* das grandes atitudes católicas ante o moderno, às liberdades modernas, às estruturas modernas de consciência, ao espírito científico, ao progresso tecnológico, ao desenvolvimento humano, e até mesmo, ao espírito crítico. (PIERUCCI, 1996a, p. 255)

Para Pierucci, como já apontamos, a secularização tem como um dos seus mais importantes desdobramentos a privatização da religião, e a conseqüente emergência do “campo religioso” (BOURDIEU, 1979). Religião na modernidade é sinônimo de escolha e de concorrência, na medida em que se quebra a lógica monopólica exercida pela Igreja Católica até a idade média, surgindo assim diversas instituições religiosas que disputam a legitimidade da produção dos “bens simbólicos de salvação”. O sociólogo brasileiro vê com bons olhos a existência de diversas agências religiosas que produzem estratégias cada vez mais inovadoras para disputar os clientes / fiéis no contexto da modernidade.

Sim, a Igreja Universal inova muito em matéria de comportamento religioso, especialmente quando concebe abertamente a igreja como empresa econômica e a religião como fonte de lucro e enriquecimento pessoal. Maneira menos hipócrita de encarar o dinheiro do que a usual, das igrejas tradicionais. (PIERUCCI, 1996b, p. 281-282)

Entretanto, o referido sociólogo coloca dois reparos ao movimento neopentecostal. Por um lado, ele critica que essas instituições religiosas não sejam objeto de regulação por parte do Estado na medida em que produzem diversas mercadorias “comercializadas” nos cultos, porém são isentas de qualquer tributação, o que geraria uma concorrência desleal com diversos setores do mercado, como editoras e gravadoras, dentre outros. Por outro lado, o autor se pergunta se seria possível estabelecer critérios para que o fiel, que se sentisse lesado, pudesse recorrer à justiça contra a ineficácia da prática de cura e/ou de prosperidade pela qual pagou. Pierucci nos diz:

Combinadas pois essas duas lógicas, a do cidadão como consumidor individual e a do Estado como regulador neutro dos vários mercados, estará plenamente justificada a intervenção do Estado para a defesa

do indivíduo e a correção dos abusos praticados em nome da religião.
(Ibid., p. 284)

Porém, no artigo que analisamos evidencia-se a dificuldade de dirimir quando estamos perante um caso de abuso religioso. Um exemplo concreto disso pode ser dado se nos lembrarmos do engodo que foi para a justiça a prisão de Edir Macedo em 1992. Acusado, dentre outros crimes, por estelionato, não foi possível para o sistema judiciário ter critérios suficientemente sólidos que legitimassem sequer a prisão preventiva do Bispo Edir Macedo, por causa dos crimes supostamente cometidos se situarem na esfera religiosa. Se nos situarmos neste marco explicativo, teremos que a prisão não pode ser sustentada por falta de base legal para esse tipo de acusações.

Interessante para nós neste caso é notar a contradição que implica esta postura, porque ao mesmo tempo em que defende o pluralismo religioso, como uma consequência da privatização da religião na modernidade, e da emergência do Estado laico como protagonista da política moderna, e proclama a vitória do desencantamento ou desmágicação do mundo, se vê às voltas com um problema insolúvel, qual seja: como criar um marco normativo legal que dê suporte para defender indivíduos que devem agir racionalmente, quando eles se encontram no terreno do não-racional? Essa contradição revela, para nós, um problema mais profundo, que se situa no campo das teorias explicativas da modernidade. Evidentemente que Pierucci se posiciona favoravelmente à tese da auto-afirmação da modernidade (*Selbstbehauptung der Moderne*) que declara a supremacia da razão, porém não considera de forma adequada a relação dialética entre razão e não-razão. Se podemos aceitar (mesmo com ressalvas) que a opção por uma denominação religiosa possa ser racional, evidentemente que o espaço das igrejas, e particularmente das igrejas neopentecostais torna-se um lugar de indecibilidade entre razão e não-razão, ou talvez um lugar no qual a razão fica suspensa. Evidentemente que apelar a critérios racionais para um espaço que por definição é não-racional é, no mínimo, um problema. Destacamos que justamente por esta aposta não-racional é que as igrejas neopentecostais se fortalecem, rompendo com a frieza da racionalização moderna das igrejas históricas. Por fim, nos perguntamos se esta relação entre razão e não-razão pode ser circunscrita ao âmbito dos templos religiosos, notadamente dos neopentecostais ou a mesma contradição não valeria também para a vida “pública” da nossa alta modernidade?

3.2. A sociologia da religião brasileira: entre os interesses religiosos dos sociólogos da religião e a simpatia pelo novo

A outra vertente da sociologia da religião brasileira é constituída por sociólogos que (mesmo declarando-se ateus) mantêm vínculos com alguma igreja cristã estabelecida, seja a igreja católica ou alguma igreja protestante. Ainda, é interessante notar que, via de regra, as obras desses pesquisadores são publicadas por alguma editora vinculada a uma dessas igrejas. Para citar os casos mais relevantes, lembramos dos três livros mais destacados na discussão sociológica do neopentecostalismo: *“Teatro, templo e mercado – organização e marketing de um empreendimento neopentecostal”* de Leonildo Silveira Campos, que é o mais amplo estudo realizado até o momento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), foi editado conjuntamente pela “Sociedade Religiosa Simpósio Editora”, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e pela Editora Vozes, uma edição conjunta de duas entidades protestantes e uma católica. O livro *“Igreja Universal do Reino de Deus – Os novos conquistadores da fé”*, organizado por Ari Pedro Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon, o mais importante estudo comparativo da expansão internacional da IURD, foi publicado pela editora Paulinas, vinculada à Igreja Católica. O livro mais difundido do estudo sociológico do neopentecostalismo, referência obrigatória para quem se interessar por esse movimento religioso, *“Neopentecostais – sociologia do pentecostalismo no Brasil”*, de autoria de Ricardo Mariano foi publicado pela editora Loyola, também vinculada à Igreja Católica.

Outro dado que deve ser lembrado é o interesse das igreja históricas a partir da segunda metade da década de 1980 em compreender o “boom” neopentecostal, o que revela a preocupação pela concorrência no campo religioso e o reconhecimento do sucesso evangelístico dos novos atores do campo.

Nesse contexto temos quatro obras de referência que apresentaremos por ordem cronológica de publicação: a primeira a ser publicada, em 1986, foi *“A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina – convite a um estudo”* de autoria de Hugo Assmann, publicada em edição conjunta pela Editora Vozes e a Associação

mundial da Comunicação Cristã da América Latina e Caribe (WACC/ALC). No entanto, foi essa, última entidade, vinculada ao protestantismo, que encomendou a elaboração do estudo e o publicou em edição bilíngüe em parceria com editoras católicas, a Vozes, no Brasil e o Departamento Ecumênico de Investigações (DEI), da Costa Rica. O autor do livro declara no prólogo o intuito de defesa dos interesses religiosos no estudo *“Por ser o autor católico, enxergou com os olhos que tem. Se algo ficou distorcido, endireitem. Houve desejo de servir à IGREJA. Assim mesmo, com maiúsculas. E à causa dos pobres também. É quase o mesmo, ou não?”* (ASSMANN, 1986, p. 11). Vemos nessa declaração presente a idéia de uma defesa do “pobre”. Seria contra os perigos da “igreja eletrônica”? Se assim for, evidencia-se nessa fala a postura condenatória das igrejas eletrônicas, ou no mínimo uma grande desconfiança em relação a elas.

A segunda obra originada por interesses religiosos foi publicada pela editora Vozes em 1994 e teve como título *“Nem anjos, nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo”*. Seu mentor foi o padre Alberto Antoniazzi e sua publicação foi idealizada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), entidade que se declara “cristã e ecumênica”. Este livro constitui, na nossa visão, um dos melhores conjuntos de textos sobre o neopentecostalismo brasileiro.

Na seqüência, em 1996, foi publicado o terceiro livro desta natureza, intitulado *“Na força do Espírito – Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas”*, organizado por Benjamin Gutiérrez e Leonildo Silveira Campos. Esta obra foi editada pela Associação Evangélica Literária Pendão Real e idealizada pela Associação de Igrejas Presbiterianas e Reformadas da América Latina. Assim como a primeira obra citada, este livro também mereceu uma edição bilíngüe, porém restrita a entidades do campo protestante. Nos chama a atenção como no título do livro fica explícita a pretensão de conhecer para melhor concorrer com as igrejas neopentecostais. No título também observamos uma estratégia de economia semântica mediante a qual os autores buscam delimitar o campo cristão entre igrejas “pentecostais” e “históricas”⁴⁰, deixando a entender que o campo cristão se dividiria nesses dois grandes conjuntos.

⁴⁰ Os termos igrejas “pentecostais” e “históricas” são usados aqui para diferenciar as igrejas que fazem parte do movimento pentecostal que teve sua origem no Brasil no fim da primeira década do século XX, das igrejas que se vinculam ao cristianismo tanto católico quanto reformado (luteranismo, calvinismo, metodismo, batismo e presbiterianismo), respectivamente.

A última obra a ser publicada por interesse de entidades religiosas foi o maior estudo empírico sobre as igrejas pentecostais e neopentecostais, intitulado “*Novo nascimento – os evangélicos*⁴¹ *em Casa, na Igreja e na Política*”. Este estudo também teve sua origem no ISER e foi coordenado por renomados antropólogos e cientistas sociais da religião, Rubem César Fernandes, Leandro Piquet Carneiro, Cecília Mariz, Clara Mafra, e recebeu os comentários instigantes de Pierre Sanchis e Otávio Guilherme Velho. O que merece ser apontado são os apoios institucionais e o financiamento que foi realizado pela *Church of Sweden Mission*, a Fundação Ford, o *North-South Center* da Universidade de Miami e o Conselho Mundial de Igrejas. Vemos que o financiamento foi originado totalmente do exterior e em parte de instituições religiosas. Excepcionalmente esta pesquisa foi publicada em uma editora sem vínculos eclesiásticos, a Mauad Editora do Rio de Janeiro .

A editora que se destaca na publicação de obras sobre o neopentecostalismo é a editora Vozes, do Rio de Janeiro, vinculada à Igreja Católica, como já dissemos. Porém, vemos que outras editoras católicas também se ocupam com a publicação de obras sobre o neopentecostalismo. O último livro publicado até o momento sobre a IURD, intitulado “*Bispo S/A – a Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*” (2007), de autoria de Odêmio Antonio Ferrari e publicado pela Editora Ave Maria.

Nos valendo da idéia do sociólogo Antonio Flávio Pierucci, podemos afirmar que se observa tanto um forte “interesse religioso dos sociólogos da religião” (PIERUCCI, 1997), em grande medida orientado pelo vínculo denominacional destes; bem como um grande interesse das religiões na sociologia. Para este sociólogo, no Brasil acontecem dois processos paralelos na sociologia da religião;

1) muitos dos pesquisadores da religião no Brasil professam ou praticam crenças religiosas; 2) parte significativa do que se produz em sociologia da religião no Brasil hoje em dia faz o “elogio da religião”. Bourdieu usa a este propósito o nome “*sociólogo original*”. Por analogia com Hegel a seu “*historiador original*”, que, “*vivendo no espírito do acontecimento*”, assume os pressupostos daqueles cuja história ele está contando (BOURDIEU, 1990, p. 111). (PIERUCCI, 1997, p. 255)

Devem ser destacados os estudos sobre a produção acadêmica a respeito do (neo)pentecostalismo de Cecília Mariz (1995) e de Emerson Giumbelli (2000). O

⁴¹ Neste caso usa-se o termo evangélico par designar de forma geral aos protestantes históricos, aos pentecostais e aos neopentecostais.

primeiro trabalho afirma que há uma atitude pré-conceituosa nos trabalhos da produção acadêmica brasileira com relação ao (neo)pentecostalismo.⁴² Essa atitude está em consonância com a postura dos meios de comunicação de massa e as instituições tradicionais. Ainda, a autora entende que essa posição revela também uma atitude pré-conceituosa com relação às camadas sociais marginalizadas, tanto educacional, quanto materialmente. (MARIZ, 1995, p. 88). Ela identifica cinco tipos de pré-conceitos: o pré-conceito racionalista, as críticas com relação à massificação dos fiéis, as críticas de aventurismo político, a exploração dos pobres mediante o constante pedido de ofertas, e a ausência de ética. Cecília Mariz demonstra a fragilidade desse conjunto de críticas e as vincula ao desprezo com que o campo acadêmico brasileiro trata o movimento religioso (neo)pentecostal.

O trabalho de Giumbelli é particularmente interessante por dois motivos: por demonstrar a vinculação de boa parte da produção acadêmica sobre o (neo)pentecostalismo a iniciativas de instituições religiosas, como já referimos anteriormente; bem como por demonstrar que os pesquisadores envolvidos nesses projetos também tem algum tipo de vínculo denominacional e partem de pressupostos teológicos para seus estudos sociológicos, situando em um mesmo plano fé com racionalidade intelectual. Assim, o autor demonstra que

[...] quando se cotejam [...] características da produção acadêmica e características de elaborações vazadas por interesses religiosos, se pode notar certas *continuidades* entre elas. [...] Ou seja, o vetor crucial não é o hibridismo do campo de estudos sobre o pentecostalismo, mas o fato de que certas apreciações teológicas e certos enfoques sociológicos encontram-se *igualmente* entre religiosos e cientistas. (GIUMBELLI, 2000, p. 89)

A nossa análise nos leva a entender que este conjunto de estudos parte, de maneira mais ou menos explícita, do pressuposto de que as igrejas pentecostais e neopentecostais constituiriam uma deturpação da “verdadeira religião”, representada pelas igrejas históricas. Busca-se demonstrar de que maneira essas igrejas seguem interesses de salvação “mundanos”, em particular relacionados à vida financeira e à saúde corporal, em detrimento de interesses de salvação “celestes”. Por esse motivo, os dois pilares sobre os quais elas se assentam, a legitimação da prosperidade e a ênfase na cura divina, seriam duas manifestações

⁴² Usaremos ao longo do trabalho a expressão “(neo)pentecostal” quando nos referirmos ao movimento pentecostal de forma ampla, porém com ênfase no neopentecostalismo. Essa opção se deve ao uso diverso da nomenclatura pelos autores nos quais nos referenciamos, bem como à “neopentecostalização” do pentecostalismo brasileiro.

de processos de “adaptação ao mundo”, e não teriam relação com interesses “genuinamente” religiosos. Dito de outra maneira, as igrejas pentecostais e principalmente as neopentecostais revestiriam de uma aura religiosa a dimensões da vida humana de caráter profano.

Estes estudos também tendem a vitimizar os fiéis das igrejas neopentecostais, vendo-os como objeto da exploração de “mercadores da fé”. Os mercadores que ficavam na entrada do templo e foram expulsos por Cristo, teriam agora “tomado” o templo e seria preciso expulsá-los, não mais da frente, mas do interior do templo. Vejamos com mais detalhamento a análise destas obras.

3.2.1. Os diferentes olhares da sociologia da religião brasileira sobre o neopentecostalismo

Consideramos importante ressaltar também que esta corrente da sociologia da religião brasileira pode ser situada em dois momentos: um primeiro que problematiza o fenômeno, mas não assume uma postura condenatória, e um segundo que tem traços apologéticos das igrejas históricas. O primeiro situa-se desde meados da década de 1980 até o final dos anos 1990. Os primeiros estudos podem ser considerados exploratórios e guardam ainda uma relação ambígua com o movimento neopentecostal, evitando posturas legisladoras e permitindo-se a dúvida sobre o seu impacto na constituição do tecido social brasileiro. A este primeiro momento correspondem as obras de Francisco Cartaxo Rolim “*Neopentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*”, os já citados “*Novo Nascimento*” e “*Nem anjos, nem demônios*”. Ainda, tem três obras que diferem desta tendência, duas pela sua avaliação negativa e uma outra pelo alto valor positivo que atribui ao fenômeno neopentecostal. O livro “*A igreja eletrônica*” declara sua desconfiança sobre o fenômeno em estudo; a obra “*Os pobres e o Espírito Santo – O pentecostalismo no Brasil*”, de André Corten, desconfia da possibilidade do (neo)pentecostalismo enriquecer a democracia brasileira; por outro lado o livro “*Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs*” de Waldo César e Richard Shaull que, sem poder ser considerado uma apologia do neopentecostalismo, é a única obra

sociológica que positiva claramente esse movimento religioso. Também merece ser destacado que o coordenador e redator da pesquisa “*Novo Nascimento*”, o antropólogo Rubem César Fernandes, se declara “formado na tradição” (evangélica) (FERNANDES, et all, 1998, p. 12), o que constitui uma característica rara neste tipo de produções.

O segundo momento que data da segunda metade da década de 1990 em diante, terá como principais atores sociólogos que vêem no neopentecostalismo um uso indevido de elementos profanos no âmbito religioso. Os pesquisadores mais relevantes deste movimento são o Prof. Ari Pedro Oro, que tem publicado diversos textos sobre o neopentecostalismo e em particular sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e o Prof. Leonildo Silveira Campos, que também conta com uma vasta produção, da qual se destaca a sua tese de doutorado publicada em livro: “*Teatro, templo e mercado – organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*”. Outros pesquisadores de destaque neste período são Ricardo Mariano, o mais prolífico pesquisador do neopentecostalismo, e Reginaldo Prandi, que em conjunto com Antonio Flávio Pierucci publicou em 1996 um dos mais importantes livros sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade intitulado “*A realidade social das religiões no Brasil*”, e autor de um instigante artigo sobre as práticas de arrecadação financeira no neopentecostalismo que leva o título de “*Religião paga: conversão e serviço*”. Por fim, situamos neste grupo de pesquisadores aos três pesquisadores que organizaram o maior estudo comparativo em nível internacional sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), cujo título é “*Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*”. Neste segundo movimento o alvo predileto dos trabalhos é, curiosamente, a IURD, principal igreja do movimento neopentecostal e a mais forte concorrente das igrejas históricas no campo religioso. Faremos a seguir uma breve recuperação dos interesses e das teses que orientaram as obras supracitadas.

3.2.2. Simpatia pelo novo?⁴³

O primeiro pesquisador brasileiro a se ocupar mais profundamente com o fenômeno neopentecostal foi Francisco Cartaxo Rolim. Rolim é um pesquisador vinculado à Igreja Católica e engajado nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), sendo que sua produção sociológica sobre a religiosidade popular está claramente orientada pela tentativa de entender o potencial de transformação social da religião a que aderem as classes populares. Nas obras que aqui referiremos, o autor adota uma posição otimista nesse sentido, propondo que as “igrejas evangélicas” inovam significativamente em relação às igrejas históricas, e particularmente em relação ao catolicismo. Na primeira obra, *“Religião e classes populares”*, que se propõe a realizar uma análise comparada entre o movimento católico de base e o pentecostalismo, publicada em 1980, Rolim constata que as igrejas evangélicas têm penetração em setores sub-urbanos em que moram pessoas das classes populares, inclusive superando em importância a presença das igrejas históricas, tanto protestantes quanto católica (ROLIM, 1980, p. 143-148). Ainda, ele entende que neste movimento religioso *“a comunicação com o sagrado se faz sem mediação de agentes especializados. O espírito se oferece a todos e neles se manifesta como nos tempos primitivos”*. (*Ibid.*, p. 149) Porém, esta superação da mediação no processo de comunicação com o divino apresenta um limite na medida em que não se promove um processo reflexivo, mas se aceita como verdadeiro o conhecimento no plano do senso comum. Assim, os membros destas denominações religiosas, em sua maioria composto por membros das classes populares, não conseguem compreender a origem real da sua precária condição social, as causas da pobreza em que estão imersos.

O pentecostalismo (ou neopentecostalismo) comporta, para o autor, pelo menos no plano simbólico, um potencial de contestação à ordem social estabelecida. Ele afirma que: *“se a linguagem própria do pentecostalismo expressa no nível mais*

⁴³ Alertamos ao leitor que pelo fato das obras referenciadas neste tópico situarem-se temporalmente nos primórdios dos estudos acadêmicos sobre o neopentecostalismo brasileiro, os autores trabalham com uma série de conceitos que podem ser entendidos como referidos a diferentes grupos religiosos e não somente os neopentecostais. Porém, esse fato se deve ao momento da produção em que a discussão terminológica e a tipologia histórica sobre o pentecostalismo era ainda incipiente. Assim, não mudaremos os termos usados originalmente pelos autores comentados, mas alertamos ao leitor que todos eles se referem ao movimento que denominamos neste trabalho de “neopentecostal”.

periférico a manifestação do poder de Deus, em nível mais interno esconde, camuflando, a precariedade, a pobreza, as carências de toda sorte das massas” (Ibid., p. 160). Para finalizar os nossos comentários desta obra, à qual posteriormente voltaremos, reproduzimos uma passagem que condensa o otimismo do autor com relação ao movimento religioso neopentecostal para a transformação social:

[...] desaparece a separação entre quem sabe e quem não sabe, entre produtores dos ritos e consumidores dos mesmos. Na faixa central e típica do pentecostalismo, todos os crentes, sem distinção de pastor e não-pastor, de presidente e não-presidente de cultos, são os produtores diretos dos seus próprios bens religiosos. **É a estrutura religiosa rompendo com a estrutura social capitalista, opondo-se frontalmente a ela, mas em plano simbólico. É o mundo religioso sem classes.** (Ibid., p. 160 – o negrito é nosso)

Vemos nessas palavras que Rolim aposta no movimento neopentecostal como um movimento de renovação política, ao qual falta avançar na dimensão material da sua contestação para se tornar um espaço real de transformação social rumo a uma nova sociedade “sem classes”.

Esse otimismo foi atenuado, porém permanece presente em obras posteriores. No livro “*Pentecostais no Brasil – uma interpretação sócio-religiosa*”, de 1985, o autor nos diz:

Não se trata de dizer que o crente participa da sua sociedade só pelo fato de que nela trabalha ou tem outra atividade, **mas trata-se, isso sim, de um tipo de prática que visa à transformação da sociedade.** [...] Tais práticas mostram que há uma evolução, embora tímida e cortada, aqui e ali, do ideário religioso pentecostal trazido para o Brasil, evolução que vem se processando lentamente, ao longo dos anos. Historicamente isso tem sua significação, a de mostrar que o pentecostalismo brasileiro procura sua forma própria, em meio a contratempos. **Na medida que estas práticas tiverem continuidade, uma forma nova revestirá no todo ou em parte o pentecostalismo brasileiro.** (ROLIM, 1985, p. 251 - negrito é nosso)

O pentecostalismo, mesmo que alguma reserva, representa para o autor um movimento religioso com um grande potencial de transformação política. Nesta obra o autor pondera suas expectativas quanto ao caráter revolucionário do pentecostalismo, porém não considera menor sua relevância para a formação de agentes sociais que se engajam na participação política.

Finalmente, no volume da coleção “Primeiros Passos” “*O que é o pentecostalismo?*” publicado em 1987, o autor propõe um diálogo fictício entre 4

personagens: um pastor protestante não-pentecostal, um padre católico identificado com a teologia da libertação, um leigo católico vinculado aos movimentos sociais e às comunidades eclesiais de base, e um crente pentecostal de baixo nível educacional. O autor constrói uma narrativa apresentando as hipotéticas posições dos protagonistas perante a eclosão pentecostal e com ênfase no potencial transformador desse movimento religioso. No diálogo final da pequena obra, em que os personagens saem do templo pentecostal e comentam o que faltaria ao (neo)pentecostalismo para concretizar seu potencial transformador, o “crente pentecostal” declara:

O milênio vai chegar! E então a terra vai virar um mundo novo com a segunda vinda de Cristo”. De repente, seus olhos brilharam como se alguma coisa estranha o atraísse. E sua voz tomou uma entonação forte: “Vocês me fizeram lembrar de uma idéia que ficou na minha cabeça e não me recordava mais. É o que escutei, ou li nem sei bem onde, mas é o seguinte: além dos dons religiosos, como orar em línguas desconhecidas, fazer promessas e curas, tem também outros dons do Espírito pro nosso tempo. Assim, tem o dom da solidariedade, da mobilização, os crentes e os não crentes se ajudando pra melhorar a vida. Tem o dom da força que serve pra se lutar contra as injustiças. E Deus não quer as injustiças. Tem o dom de se organizar. Agora, botar na prática esta idéia, que é uma crença pouco difundida, é o que a gente precisaria fazer. (ROLIM, 1987, p. 93)

Vemos que o autor guarda uma forte expectativa quanto ao potencial de transformação social do (neo)pentecostalismo, mesmo que essa expectativa mude de uma postura um tanto eufórica, para uma mais cautelosa.

Um livro que se tornou uma referência obrigatória para o estudo do (neo)pentecostalismo no Brasil é *“Nem Anjos, nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo”*. Essa obra, organizada pelo padre Alberto Antoniazzi, reúne alguns dos mais destacados representantes da sociologia da religião brasileira, que apresentam agudas e lúcidas análises deste efervescente movimento religioso. Ainda, em todas elas notamos uma marcada tendência a “compreender” o fenômeno, sem cair em apologias ou em condenações sumárias. Em diversos momentos os autores positivam diversos aspectos do movimento neopentecostal, dentre os quais a cura, a relação com a política e a honestidade no trato com a dimensão econômica. No capítulo de autoria de Paul Freston, que teve um grande impacto nos estudos do neopentecostalismo, tornando-se um divisor de água na tipologia do pentecostalismo brasileiro, vemos uma peculiar análise da

figura do Bispo Edir Macedo. Ele entende que Macedo “*certamente não é o primeiro líder eclesiástico a viver bem. Ademais, ao contrário de outros, ele não é hipócrita ao fazê-lo, pois apenas vive de acordo com a teologia proclamada diariamente de seus púlpitos*”. (FRESTON, 1994, p. 151). No final do texto o autor se posiciona claramente em favor do (neo)pentecostalismo como um movimento favorável à democracia no Brasil, e particularmente da IURD:

As *seitas* podem ser baluartes contra a massificação criada pela indústria cultural. Mesmo não sendo democráticas e tolerantes na sua vida interna, no seu efeito geral na sociedade, como parte de um jogo de forças, elas fortalecem a democracia. Na existência de grupos como a IURD poder haver um lucro para o sistema democrático. [...] teríamos que ver **a Igreja Universal do Reino de Deus**, pensando agora no seu aspecto religioso e social inovador e não em quaisquer ilegalidades objetivas que venham a ser comprovadas, como **uma igreja à frente do seu tempo**. (Ibid., p. 157 – o negrito é nosso)

Novamente identificamos um autor que vê no neopentecostalismo um movimento religioso no qual é possível vislumbrar avanços para a ordem social brasileira, porém não numa perspectiva de ruptura com a ordem social capitalista como queria Rolim.⁴⁴

Um outro capítulo do referido livro que teve uma importante recepção foi o de autoria de Cecília Loreto Mariz. Ela, por sua vez, também considera que o neopentecostalismo representa uma contribuição relevante para o processo de modernização do Brasil. No seu trabalho, esta antropóloga estuda a recuperação do alcoolismo que se realiza em instituições religiosas (neo)pentecostais. Nesse sentido, a autora destaca o valor moralizante/racionalizante da vida dos convertidos, que se materializa no processo de “libertação”. “*Esta se alcança às custas de uma submissão as leis morais e se constitui na vitória da vontade sobre o corpo, da razão e da escolha racional sobre os impulsos irracionais*”. (MARIZ, 1994, p. 206). Esta autora também compartilha da idéia de que os (neo)pentecostais se posicionam criticamente perante o mundo social e não são simplesmente vítimas de adaptação ao mundo e de um discurso religioso que legitima a desigualdade e a opressão imperantes na ordem social contemporânea. Para ela,

os pentecostais são críticos dos padrões sociais vigentes com os quais rompem. Ao analisar seu discurso sobre as causas do

⁴⁴ Observamos, porém, que o autor matizará posteriormente esta postura ufanista sobre a relação entre (neo)pentecostalismo e política (ver Freston, 1999).

alcoolismo, vemos uma crítica à sociedade que é vista como opressora e contrária à autonomia do indivíduo (Ibid., p. 214).

Finalmente, o capítulo de autoria de Wilson Gomes, que inspira o título do livro, apresenta duas partes. Uma primeira dedicada a apresentar sucintamente as características do (neo)pentecostalismo, e uma segunda que discute cinco teses presentes no imaginário social e no campo acadêmico sobre o (neo)pentecostalismo, que mais nos interessam neste momento. As teses têm como tema em comum a condição de “seitas” das igrejas (neo)pentecostais e a relação do fiel para com elas. Em todas elas o autor demonstra como as idéias presentes no senso comum condenam estas denominações religiosas por se orientarem exclusivamente ao acúmulo de poder político e financeiro e à exploração das camadas empobrecidas da população. Para ele essas igrejas devem ser concebidas como instituições religiosas oferecem eficazes respostas às demandas dos seus fiéis por uma vida digna (com certeza mais eficazes que as igrejas históricas). Ele entende também que os fiéis não devem ser vitimizados, mas deve-se considerá-los como indivíduos críticos da ordem social, que encontram nessas igrejas um espaço para canalizar seu descontentamento com a realidade social contemporânea. “*Os pobres brasileiros -diz ele-, ao contrário do que sempre se disse, estão cansados de ser pobres, estão indignados com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficientes*”. (GOMES, 1994, p. 267). Ainda, o autor destaca a compreensão de “fé” nas igrejas (neo)pentecostais, em particular na IURD, onde ter fé é ter poder de barganha com forças sobrenaturais e viver uma experiência religiosa de “risco” (no sentido de arriscar-se), contrária a uma fé “fria” das igrejas históricas.

A pesquisa “*Novo Nascimento*”, publicada em 1998 e coordenada por Rubem César Fernandes e realizada por pesquisadores vinculados ao ISER, também mostra um caráter exploratório, um genuíno interesse em compreender como se configura esse movimento. Como já dissemos, o coordenador e redator da pesquisa declara ter sido formado no meio evangélico. Ainda, esta obra nos permite ter acesso a informações de alta relevância para compreender os traços marcantes do campo “evangélico”⁴⁵, bem como as nuances internas desse campo, identificando

⁴⁵ Ao nos referirmos a este estudo utilizaremos a nomenclatura defendida por seus autores. Eles empregam o termo “evangélico” para se referir aos membros das igrejas do pentecostalismo, tanto do pentecostalismo clássico quanto do neopentecostalismo.

as características das denominações religiosas mais relevantes. Também observamos a preocupação em apresentar as críticas de dois eminentes pesquisadores das “ciências da religião”, como Pierre Sanchis e Otávio Velho. Este estudo evidencia ao mesmo tempo a contribuição do neopentecostalismo para a racionalização da vida das pessoas das comunidades de periferia, que, dentre outros aspectos, se identifica no número médio de filhos que as famílias (neo)pentecostais geram, bem como na utilização de métodos contraceptivos (FERNANDES et alii., 1998, p. 100-112). Também contribui para contrapor à opinião generalizada de que os pentecostais seriam anti-ecumênicos e sectários e negariam as outras denominações cristãs, quanto às religiões não-cristãs. No quadro que mostra os resultados sobre a aprovação ou rejeição ao casamento de um filho(a) com uma pessoa de outra religião não pentecostal, predominam a aprovação (mesmo que a contragosto), inclusive se a pessoa pertencesse a religiões afro-brasileiras. (Ibid., p. 84)

Finalmente comentaremos a obra de Waldo César e Richard Shaull *“Pentecostalismo e o futuro das Igrejas Cristãs”*, publicado em 1999. Esta obra propõe-se a trabalhar o problema dos (neo)pentecostais no seu dia-a-dia para compreender de forma ampla o significado da sua adesão a este movimento religioso na transformação das suas vidas. Por assumir o trabalho em perspectiva interdisciplinar, com destaque para a sociologia e a teologia, os autores reconhecem que assumem proposições teológicas como pressupostos de trabalho. A principal tese defendida neste livro é que no (neo)pentecostalismo se encontra um novo elemento renovador do cristianismo. A ênfase no Espírito deve ser entendida como um completo revigoramento do universo cristão, e as igrejas históricas não podem ficar de costas para esta realidade, mas pelo contrário devem ouvir a mensagem do Espírito. Também este movimento religioso aporta soluções e permite desenvolver disposições adequadas para enfrentar com sucesso os problemas do dia-a-dia. Portanto, o neopentecostalismo comporta uma rica fonte de inspiração para o cristianismo contemporâneo, poderíamos dizer até “a” fonte. Vejamos essas posturas nas passagens abaixo:

[...] se temos a capacidade de alcançar todo o significado dessa mudança para a vida cristã, então somos compelidos a identificar teologicamente o que esse novo impulso religioso traz para as igrejas históricas – captar o que talvez o Espírito Santo esteja tentando dizer através de tudo isto. [...]

Depois os autores continuam,

Ao entrar nos templos, quase sempre repletos, estávamos imbuídos de nossa qualidade de pesquisadores de um fenômeno religioso e social. Mas a emoção que envolvia a multidão de fiéis sempre nos tocava. De um modo diferente, é certo. Mas não era possível ficar alheios à força contagiante do movimento coletivo – gestos, gritos, orações, cânticos, coletas, abraços, confissões; ou às manifestações que explodiam ao nosso lado – os corpos envolvidos na busca comum de uma nova maneira de ser cristão e de viver no mundo. (CÉSAR e SHAULL, 1999, p. 34)

Notamos, assim, nesta série de estudos que o (neo)pentecostalismo recebe, um tratamento cuidadoso e é considerado um movimento que contém tanto influências modernizantes para a sociedade brasileira, bem como representa um manancial de renovação do cristianismo. A seguir abordaremos uma série de estudos que passam a dominar o campo acadêmico sobre o estudo do neopentecostalismo, que assumem uma postura legisladora e condenam sumariamente esse movimento religioso.

3.2.3. O neopentecostalismo no banco dos réus e o paradigma da secularização

*Essa busca do céu na terra (dos pentecostais) – visão utópica – está carregada de tensões e dela participam novos pentecostais brasileiros, que impulsionados por uma esperança escatológica, embora enraizada no presente, **fazem das promessas do mercado o horizonte do reino de Deus, tentando assim cobrar de Deus uma inserção na sociedade de consumo, jamais prometida por Deus.***

Leonildo Silveira Campos

A partir de meados da década de noventa até a atualidade, vamos observar, como já salientamos, uma inflexão nos estudos sobre o neopentecostalismo brasileiro. Neste caso, os pesquisadores assumem o lugar de magistrados que julgam e muitas vezes partem de uma postura condenatória do movimento religioso pentecostal. Os dois principais motivos que levam tais pesquisadores a condenarem as igrejas neopentecostais são as relações entre o Estado e a religião e a deturpação de uma pretensa “essência” da religião cristã que essas igrejas operam.

Em ambos os casos, observamos a presença do paradigma da secularização, porém com vieses distintos. No primeiro caso há uma defesa do paradigma da secularização nos moldes defendidos por Pierucci (1998), isto é, a perda do poder hierocrático e a centralidade do Estado laico na definição da política moderna. Esta postura é assumida pelo sociólogo Ricardo Mariano e pelo pesquisador canadense André Corten⁴⁶. A segunda crítica, dentro da qual situamos os sociólogos Ari Pedro Oro, Reginaldo Prandi e Leonildo Silveira Campos, baseia-se numa leitura que concebe a secularização como desencantamento e entende que o *revival* religioso contemporâneo está relacionado com o evidente declínio do paradigma da secularização. Além disso, estes pesquisadores criticam as igrejas pentecostais porque sacralizam elementos que são por definição profanos, como o dinheiro e os meios de comunicação de massa e as estratégias de marketing. Vejamos com mais detalhamento as duas posturas acima delineadas.

André Corten, no seu excelente livro *“Os pobres e o Espírito Santo – O pentecostalismo no Brasil”*, propõe-se a investigar quais seriam as possíveis implicações do movimento (neo)pentecostal para a política brasileira referenciado no paradigma da teologia política. Corten vê no (neo)pentecostalismo brasileiro um ambiente no qual se desenvolve uma proto-linguagem política da qual não há certezas quanto aos rumos do seu desenvolvimento. O autor entende, porém, que:

Como no romantismo alemão, é enfatizada, dentro da topologia brasileira (do neo-pentecostalismo), a moral da salvação, a comunidade, a emoção. A emoção entretanto é mais exteriorizada. Esse romantismo barroco é uma força de mudança. A mudança pode ser para pior como para o melhor. O que parece, em todo caso, é que esta mudança não vai no sentido de uma desintração do religioso e do político, que seria segundo Lefort a garantia da democracia. (CORTÉN, 1996, p. 15)

Assim, para este pesquisador, o (neo)pentecostalismo tem um potencial de desenvolvimento contrário ao pressuposto fundante da política moderna, qual seja, a secularização entendida como a ascensão do Estado laico como protagonista da política, e os conseqüentes declínio do poder político-religioso e a privatização da religião. De alguma maneira, podemos dizer que, para Corten, o (neo)pentecostalismo representa um movimento religioso com características anti-modernas, o que representa um risco para a postura política por ele assumida.

⁴⁶ Citamos somente os autores mais relevantes, os que tem tido uma presença mais significativa no debate acadêmico da sociologia da religião brasileira.

Ressaltamos que este autor não realiza afirmações peremptórias sobre o real impacto do (neo)pentecostalismo sobre a ordem social brasileira, ficando no plano da conjectura e sinalizando para as características ambivalentes desse movimento religioso.

O outro pesquisador que situamos nesta perspectiva é Ricardo Mariano⁴⁷, o mais prolífico autor no campo dos estudos sobre o neopentecostalismo. Embora ele afirme que não procura assumir uma postura axiologicamente neutra com relação ao movimento religioso neopentecostal, evitando adotar posições judicativas (MARIANO, 1999), por diversas vezes ele critica fortemente as práticas políticas e principalmente monetárias das igrejas neopentecostais, especialmente da IURD, tendo como pano de fundo o conceito clássico de secularização, nos moldes que é defendido por Antonio Flávio Pierucci, conforme vimos no capítulo anterior.

O artigo em que ele se posiciona mais claramente sobre o neopentecostalismo, objetiva fazer uma análise crítica do “debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”.⁴⁸ O autor pondera os alcances e limites da produção acadêmica em torno do papel do dinheiro no âmbito da IURD. Mariano entende que o risco que estas instituições religiosas apresentam situa-se no terreno do desafio aos princípios que fundam o Estado laico. Ele sublinha que, apesar da separação entre Estado e religião, as instituições religiosas ainda contam com poder de barganha na sua relação com o Estado, por exemplo, mediante a *“bancada e os votos evangélicos”* (MARIANO, 199-). Mas a principal dificuldade observada é com relação ao fiel/consumidor religioso. Mariano retoma o alerta de Pierucci com relação à “defesa do consumidor religioso”. Partindo do pressuposto de que as instituições religiosas não podem ter fins lucrativos e que, no caso das igrejas neopentecostais, se observa uma ostensiva preocupação com as práticas de arrecadação monetária que beira a ilegalidade, o autor se pergunta qual seria o papel do Estado nesse terreno pantanoso. Mesmo considerando a possibilidade de enquadrar os pastores da IURD dentro do crime de estelionato, o autor se pergunta

⁴⁷ Situamos a este autor na corrente que se pauta pela perspectiva da secularização declínio do poder hierocrático, porém ele também apresenta argumentos no sentido da deturpação da essência da religião por parte do neopentecostalismo.

⁴⁸ O texto do qual nos valem no presente trabalho foi conseguido na biblioteca virtual da Clacso e não consta a data de produção. Porém, o autor se apresenta como doutorando. Tendo em vista que a conclusão do seu doutoramento foi em 2001 e que o mesmo foi publicado no Equador em 2002 no livro *“Religión y posmodernidad: alteraciones del campo religioso”*, o texto deve ter sido produzido entre 2000 e 2001.

sobre os critérios para definir este crime no âmbito da religião. Ele percebe as características singulares das práticas religiosas modernas nas quais o fiel opta – pelo menos assim reza a tese da secularização – voluntária e conscientemente pela religião que mais lhe apraz. Como caracterizar o estelionato em um contexto de livre ação? O autor não deixa, porém, de assumir uma postura condenatória com relação à IURD no final do texto aqui referido:

A aceitação das práticas monetárias heterodoxas e a obediência a esse ideário despótico, não obstante toda a reinterpretação que deles fazem os fiéis e conquanto possam trazer algum alívio e conforto a eles, como dão mostras de sobra seus testemunhos, invariavelmente baseados no *do ut des*, talvez se expliquem parcialmente com base no que diz Bourdieu a respeito do poder da religião de absolutizar o relativo, de legitimar o arbitrário e sacralizar o sacrilégio. Poder capaz, portanto, de metamorfosear o obrigatório em voluntário e tornar o inaceitável desejável, digno de louvor, divino. Poder perfeito, enfim, para transformar uma pequena igreja numa grande empresa multinacional e fazer de um desconhecido pastor do subúrbio um empresário de sucesso, um magnata. (MARIANO, 199-, p. 23)

Apesar do cuidadoso trabalho de evitar atitudes condenatórias, o final do texto acima reproduzido é eloqüente quanto ao posicionamento do autor com relação à deturpação da religião que se observa no neopentecostalismo. Ele critica veementemente a IURD pela exploração dos pobres aos quais ilude, sacralizando o que é, por natureza, profano, deturpando a religião.

Em um texto posterior o autor volta a entender que religião e mercado devem ser duas esferas que comportem suas respectivas autonomias. Mais, que a incorporação de elementos do mercado no contexto religioso seria uma capitulação da religião perante o “mundo”. Vejamos o que o autor nos diz:

São diversos os efeitos da liberdade, do pluralismo e do mercado religioso, derivados da separação Igreja-Estado, no campo religioso brasileiro. Certas mudanças apontadas no pentecostalismo, em particular nas igrejas citadas (IURD, Renascer em Cristo e Assembléia de Deus), exemplificam emblematicamente tais efeitos. Mostram também que esse grupo religioso adaptou-se com extrema eficiência à situação pluralista e de mercado, o que vem se constituindo numa de suas principais vantagens competitivas sobre a concorrência. **Concorrência que, por sua vez, vem cedendo cada vez mais às pressões e à lógica do mercado.** (MARIANO, 2003, p. 123 – o negrito é nosso)

Que significa ceder cada vez mais às pressões e à lógica do mercado? Pensamos que neste caso novamente se observa um posicionamento que identifica a imbricação da religião com a economia como uma corrupção da religião. Dito de

outra maneira, ceder às pressões e à lógica do mercado significa abrir mão da essência da religião. Observamos nas passagens citadas, uma condenação, mais ponderada quando comparadas com as análises do primeiro artigo aqui discutido. Este autor se vale, para sua análise, tanto do conceito clássico de secularização, quanto da crítica teológica sobre o uso indevido de elementos profanos no âmbito religioso.

A outra vertente que assume uma postura crítica com relação ao neopentecostalismo brasileiro tem como seus representantes mais proeminentes Ari Pedro Oro, Leonildo Silveira Campos e Reginaldo Prandi. Neste caso, identificamos, com diferentes matizes e graus de veemência, uma postura que critica o movimento neopentecostal, e, notadamente a IURD, por causa das práticas de arrecadação monetária e, de forma mais ampla, pelo destaque que dão ao dinheiro. Os referidos autores comungam da idéia de que a centralidade do dinheiro, legitimada pela teologia da prosperidade, e o uso de técnicas de marketing de caráter empresarial significariam uma capitulação e uma acomodação da religião ao mercado, o que implicaria na profanação da religião, na corrupção de uma pretensa “essência” religiosa.

O Prof. Ari Pedro Oro tem se ocupado com diversas temáticas relacionadas ao neopentecostalismo brasileiro, sendo as mais significativas o dinheiro, a demonologia, e a política. Discutiremos neste momento o primeiro dos dois textos referidos ao dinheiro, publicados em um lapso temporal de 10 anos, em 1992 e 2002 respectivamente. Ambos levam títulos sugestivos: “*Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro*” e “*Neopentecostalismo: dinheiro e magia*”. Embora os títulos revelem um certo preconceito do autor com relação ao seu objeto, ambos os textos representam uma importante contribuição ao estudo do neopentecostalismo. O primeiro permite uma ampla e apropriada aproximação ao universo neopentecostal, focalizando as práticas religiosas vinculadas ao dinheiro. O autor manifesta, no entanto, seu posicionamento contrário à convergência das esferas religiosa e econômica. Vejamos as passagens do texto que revelam esse posicionamento.

Com relação aos “mecanismos dos pastores para a obtenção do dinheiro” Oro nos diz:

Inserido numa sociedade capitalista, o Pentecostalismo Autônomo não somente não passa ao lado da questão financeira como assimila

a lógica capitalista. De fato, seus fundadores estruturam suas igrejas segundo o modelo empresarial: consideram-se proprietários de imóveis e de outros bens, cujo patrimônio esperam aumentar sempre mais, mantêm uma divisão social e hierárquica do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado religioso serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento, e sustentam uma relação concorrencial com as outras “**empresas de salvação**” atuantes no mercado religioso nacional (ORO, 1992, p. 19 – o negrito é nosso).

Num primeiro movimento, o autor reconhece o vínculo entre neopentecostalismo ou pentecostalismo autóctone e o capitalismo, sem realçar a crítica dessa relação. Porém, veremos, à medida que o texto se desenvolve, que essa postura vai adquirindo uma veemência cada vez maior. Mais adiante, o autor revela uma postura que possivelmente retrata sua filiação religiosa, o catolicismo. Comentando o uso da Bíblia que os pastores fazem para justificar os pedidos de dinheiro, Oro argumenta: “*assim procedendo, os pastores estão, em primeiro lugar, efetuando uma **leitura distorcida do evangelho**, e, em segundo lugar, procedendo à “**fetichização**” do dinheiro, enquanto mercadoria para se adquirir os bens de salvação*” (Ibid., p. 32 – o negrito é nosso). Convém perguntar: quais são os critérios que o autor usa para sustentar que a leitura do evangelho realizada pelos pastores é “distorcida”? Distorcida com relação à leitura do catolicismo, do protestantismo histórico, enfim distorcida em relação a quais critérios? Por outro lado, emerge pela primeira vez a idéia de “fetichizar” o dinheiro, isto é, atribuir a ele poder divino, o que possivelmente significa a introdução de elementos profanos no âmbito do sagrado. Assim, se vislumbra neste trabalho a necessária separação das esferas religiosa e econômica. Dessa maneira, o autor parece se aproximar da crítica de Mariano de que a religião estaria sucumbindo aos imperativos econômicos ditados pelo mercado.

Na parte final, o texto assume um tom claramente acusatório, em que o autor se posiciona de maneira inequívoca contra a vinculação entre mercado, dinheiro e religião. Oro entende que

Os pastores do Neo-Pentecostalismo **exploram as carências e necessidades dos seus fiéis através da manipulação de valores** que estes últimos sustentam como a representação religiosa dos males, a honra e o prestígio pessoal e a transação de favores recíprocos entre os homens e Deus. (Ibid., p. 40 – o negrito é nosso)

Evidentemente, para este autor, as igrejas neopentecostais não passam de aproveitadores que operam com técnicas eficazes de persuasão, que se assentam nas carências econômicas e afetivas dos seus fiéis.

O outro pesquisador que apresenta dúvidas quanto às práticas financeiras do neopentecostalismo é Reginaldo Prandi, no seu texto *“Religião paga: conversão e serviço”*, publicado em 1996. Profundo conhecedor das religiões afro-brasileiras, Prandi situa a problemática do pagamento da religião no contexto da tradição (católica) brasileira. Ele entende que *“apesar da separação republicana entre Igreja e Estado, os brasileiros em geral costumam pensar a religião como coisa pública, e como direito de todos”* (PRANDI, 1996, p. 72). Justamente por esse motivo ele enfrenta com estranheza o fato das pessoas pobres aderirem maciçamente ao neopentecostalismo, ao qual este pesquisador atribui o protagonismo pela emergência da “religião paga”. Para explicar esse fenômeno, o autor apela em parte à vitimização dos fiéis, suspeitando que seja a própria condição de exclusão social a que eles estão submetidos que os leve a ser “presa fácil” das igrejas neopentecostais. Na passagem abaixo vemos essa postura que vitimiza o fiel “crente”, bem como a desconfiança do autor quanto ao papel social das igrejas do movimento neopentecostal.

Pois é entre os que quase nada têm, que enfrentam as maiores dificuldades de sobrevivência, que são carentes também de informação e que certamente **do mundo são os que menos sabem**, porque partilham muito pouco da experiência das explicações racionais, abstratas, modernas, secularizadas, é nesses setores que ganham viço e **se alastram (como erva daninha?)** as *religiões pagas*. Parece um contra-senso que os que não têm dinheiro nem para seu sustento devam pagar por uma coisa que pode se ter de graça – a religião. (Ibid., p. 71 – o negrito é nosso)

Apesar do papel de vítima indefesa atribuído por Prandi aos pobres, porque desprovidos das ferramentas intelectuais modernas que lhes permitiriam discernir com maior clareza a exploração à qual as igrejas neopentecostais os submetem e compreender o caráter de escolha privada da religião, ele reconhece que a adesão a essas igrejas tem impacto positivo para essas pessoas. Especialmente porque promove entre os seus fiéis *“[...] o convencimento de que todos têm direito à não-pobreza e de que todos deixarão realmente de ser pobres, o que inequivocamente quebra uma tradição de resignação muito arraigada e muito imobilizadora”* (Ibid., p. 75). Além disso, o autor reconhece igualmente que é *“[...] inegável que a religião*

consegue oferecer um mecanismo de administração da vida que parece promover melhorias na vida do crente” (Ibid., p. 75).

O último sociólogo ao qual faremos referência é Leonildo Silveira Campos, cuja importância reside no fato de ele ser o único do grupo que elaborou sua tese sobre as estratégias de expansão e consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), pautado nas lógicas da teatralização, do uso extensivo da mídia e das modernas estratégias de marketing e administração empresarial. Não nos deteremos neste momento na análise da tese que foi publicada em forma de livro em 1997, e que é uma fonte riquíssima para a compreensão da IURD, mas no entendimento do valor para a religião das estratégias supracitadas, particularmente do uso da mídia e do gerenciamento e marketing empresarial. O próprio título do livro anuncia a postura de Campos sobre o objeto investigado: *“Teatro, templo e mercado – organização e marketing de um empreendimento neopentecosta”*. A associação entre templo e mercado sugere a idéia de que “os vendilhões do templo” entraram no templo, ao invés de ficar na sua frente, e muito menos serem expulsos. A associação entre templo e teatro nos indica que possivelmente o autor sustente que aquilo que acontece no interior do templo não passe de meras encenações, o que encontramos no desenvolvimento do texto. Depois, o subtítulo revela que Campos não entende a IURD como uma igreja, mas como uma empresa camuflada de religião.

Vamos recuperar as passagens mais contundentes para a nossa argumentação. O autor diz procurar distanciar-se do clichê midiático e acadêmico da mercadorização do sagrado, porém, no momento em que analisa as relações entre mercado e religião, assume uma postura que não destoa daquela que condena:

O sistema de mercado só atingiu o seu ápice, quando conseguiu penetrar no âmago da religião e oferecer-lhe a ilusão de ocupar um espaço privilegiado dentro dele, quando na realidade, a religião foi se transformando numa das suas mercadorias. [...]

A partir desse triunfo do mercado, não se pode mais falar que a religião usa as leis do mercado para vender sua mercadoria, mas que ela mesma se submeteu àquelas leis e se transformou numa mercadoria também vendável no mercado. (CAMPOS, 1997, p. 175)

A religião, quando se organiza conforme os ditames do mercado sucumbe a este e se descaracteriza, se torna profana. Em outro momento, Campos discute o milenarismo intramundano dos (neo)pentecostais e situa o mercado como o horizonte da salvação imanente. Nesse texto, do qual extraímos uma passagem

para a epígrafe deste tópico, ele declara que Deus nunca prometeu a salvação aqui e agora. Lembremos tal passagem, porque o autor –não sabemos por quais motivos– se apresenta como porta-voz e defensor da autêntica palavra divina.

Essa busca do céu na terra (dos pentecostais) – visão utópica – está carregada de tensões e dela participam novos pentecostais brasileiros, que impulsionados por uma esperança escatológica, embora enraizada no presente, **fazem das promessas do mercado o horizonte do reino de Deus, tentando assim cobrar de Deus uma inserção na sociedade de consumo, jamais prometida por Deus (sic!).** (CAMPOS, 2000, p. 99 – o negrito é nosso)

Vemos neste segundo conjunto de textos e autores uma preocupação que transparece em todos eles, qual seja, a de salvaguardar uma pretensa essência da religião. Acreditamos que essa postura teórica deriva da premissa moderna da diferenciação das esferas sociais como fruto do processo de secularização e a decadência do poder hierocrático. Assim, poder-se-ia argumentar que este conjunto de pesquisadores percebe que a esfera religiosa está sendo cooptada pela esfera econômica, perdendo assim sua (relativa) autonomia no mundo moderno e se curvando frente aos imperativos do mercado. Julgamos ter mostrado suficientemente que não é essa a preocupação dos autores comentados, mas neles se revela a defesa das religiões históricas, notadamente o catolicismo, e a condenação das igrejas neopentecostais pelo processo de deturpação e de profanação da religião que eles operam. Mesmo que fosse a preocupação que orienta as pesquisas, seria muito mais conveniente procurar compreender os motivos que levam a essa imbricação cada vez mais forte entre as esferas religiosa e econômica, do que condenar o movimento como um “desvio religioso”.

Neste contexto também merece ser lembrado o mais amplo estudo comparado com abrangência intercontinental realizado sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que foi sistematizado no livro *“Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé”*, organizado por Ari Pedro Oro, Andre Corten e Jean-Pierre Dozon. Embora não é possível afirmar que os autores dos diversos capítulos do livro compartilhem uma única perspectiva, observando-se posturas diversas, não é possível dizer o mesmo sobre os organizadores. Na introdução do livro se identifica uma clara desconfiança sobre a natureza estritamente religiosa da fé que identifica a esta organização religiosa. Os organizadores afirmam:

Para além de seu modo de expansão, o sucesso da Igreja Universal – e sua importância para compreender a nova religiosidade de hoje –

vem do fato de a fé professada deixar transparecer uma nova concepção de mundo, segundo a qual o dinheiro e a política apresentam uma estranha mescla de vulgaridade e sagrado. (ORO, DOZON e CORTEN, 2003, p. 40)

Realizamos esta rápida revisão de algumas das mais importantes pesquisas no campo da sociologia da religião brasileira porque vemos como neles a referência à secularização é crucial para o debate contemporâneo em torno do (neo)pentecostalismo. Por outro lado, observamos que as posturas teóricas assumidas pelos pesquisadores antes referenciados não nos permitem uma compreensão profunda do movimento neopentecostal, por sempre julgarem essas igrejas a partir de pressupostos religiosos e/ou políticos que, nem sempre declarados, orientam suas elaborações teóricas. O conceito de secularização subjacente a esses estudos obscurece, ao invés de esclarecer, a tentativa de compreender melhor a emergência e sucesso das igrejas neopentecostais.

A seguir nos ocuparemos com delinear o desenvolvimento do movimento pentecostal, com ênfase no neopentecostalismo. Estará presente ao longo da exposição, de maneira subjacente, o conceito de secularização que emprestamos de Giorgio Agamben.

3.3. Pressupostos teórico-metodológicos da nossa compreensão sociológica do fenômeno religioso e as nomenclaturas e tipologias do nosso estudo

Para o presente estudo é de particular relevância situar o desenvolvimento do pentecostalismo no contexto do desenvolvimento da sociedade moderna, assentada sobre as bases da democracia liberal, que tem no mercado sua instância decisiva. Precavemos o leitor, no entanto, que de forma alguma consideramos o desenvolvimento do pentecostalismo como um epifenômeno do desenvolvimento da democracia liberal moderna e do modo de produção capitalista. Pelo contrário, neste ponto seguimos um preceito teórico-metodológico weberiano que entende que o desenvolvimento das diferentes esferas sociais responde a motivações e interesses intrínsecos a essa esfera. Porém, para compreender o desenvolvimento de uma determinada esfera social, como neste caso a esfera religiosa, não devem

ser desconsideradas a interação e os condicionamentos, ou, como Weber gostava de dizer, valendo-se de uma alusão à Goethe, as “afinidades eletivas”, que se estabelecem entre as diferentes esferas sociais (WEBER, 1979, 2004b). Por exemplo, como salientamos na introdução, há bons indícios que nos levam a crer que os fiéis do pentecostalismo sejam considerados bons trabalhadores pelos empresários brasileiros. Não se pode simplesmente derivar desse fato, que o pentecostalismo faz sucesso porque melhora as condições de empregabilidade dos brasileiros, notadamente das camadas mais baixas da população. Pelo contrário, precisamos entender seu sucesso proselitista porque oferece um serviço religioso que responde aos anseios religiosos dessas pessoas. Assim, entendemos que o desenvolvimento do neopentecostalismo deve ser concebido como um processo de natureza eminentemente religiosa, guardando, no entanto, estreitas relações com outras esferas da vida social moderna.

Lembramos, outrossim, que faz parte do nosso objeto de pesquisa o problema da natureza dos interesses que se fazem presentes em outras esferas sociais, particularmente na esfera econômica e no campo da saúde. Perguntamo-nos: são esses interesses de origem genuinamente científica ou se trata de interesses religiosos secularizados? Ainda, questionamos se a reivindicação do campo religioso sobre a cura e a prosperidade não pode ser entendida, ao contrário do que pensa boa parte dos intelectuais que estudam o fenômeno religioso, como a reivindicação de devolver ao seu lugar de origem elementos que pertencem na sua gênese ao âmbito religioso e na modernidade foram secularizados?

Outro aspecto ao qual devemos fazer menção para situar o leitor diz respeito às nomenclaturas e tipologias escolhidas para o nosso estudo. Quando garimpamos as fontes da história do pentecostalismo encontramos uma ampla gama de tipologias e periodizações sobre o desenvolvimento dos diversos tipos de pentecostalismo desenvolvidos tanto no exterior, quanto sobretudo no Brasil. Isso quer dizer que os diferentes autores que se ocupam com a construção das tipologias reconhecem traços comuns entre um amplo leque de denominações religiosas que podem todas ser enquadradas como “pentecostais”, ao mesmo tempo em que identificam o surgimento de características diferenciadas nas igrejas que são criadas com o passar do tempo, que permitem propor novas nomenclaturas para elas. Para o nosso trabalho, nos apoiaremos nos três autores que elaboraram as propostas consideradas mais consistentes para situar o desenvolvimento

histórico do pentecostalismo e das denominações pentecostais mais relevantes, Leonildo Silveira Campos, Paul Freston e Ricardo Mariano. Entretanto, concordamos com Freston (1994) que ainda é incipiente o grau de desenvolvimento deste tipo de estudos.⁴⁹

A elaboração historiográfica mais consistente sobre o pentecostalismo brasileiro pertence a Paul Freston (1994). Esse autor propõe uma tipologia histórica baseada em três ondas que correspondem a sucessivas fases de desenvolvimento do pentecostalismo. Por outro lado, valer-nos-emos, para caracterizar a terceira onda, da análise feita por Ricardo Mariano sobre os neopentecostais, nomenclatura que esse autor propõe para designar a terceira onda do pentecostalismo (MARIANO, 1996, 1999). Daremos destaque maior ao neopentecostalismo pela centralidade desse tipo de pentecostalismo no nosso trabalho. Além disso, adotaremos a nomenclatura proposta por Ricardo Mariano que designa a primeira onda de “pentecostalismo clássico”, a segunda onde de “pentecostalismo neoclássico”, e a terceira onda de “neopentecostalismo”. Fazemos essa opção em virtude da sua consistência acadêmica, bem como do fato dela ser a nomenclatura mais aceita no meio acadêmico para denominar as igrejas da expressão mais recente do pentecostalismo.

Tendo como norte do nosso debate os apontamentos anteriores nos ocuparemos com apresentar o desenvolvimento do movimento pentecostal, dando especial atenção às relações entre o pentecostalismo brasileiro e o de origem norte-americana.

3.3.1. O Espírito ganha o mundo: a gênese do pentecostalismo nos Estados Unidos e as pontes com o Brasil

O que há de comum entre os “pentecostais”? Se há um elemento transversal a todas as denominações que se situam no movimento pentecostal é, evidentemente, a referência a Pentecostes. Todas estas igrejas assumem como referência central na construção da sua identidade o evento de Pentecostes, em

⁴⁹ Para uma discussão mais profunda sobre as nomenclaturas do movimento pentecostal ver Mariano (1999).

que os apóstolos de Jesus foram batizados no Espírito Santo, “falaram em línguas” e foram enviados ao mundo com a tarefa de evangelizar. Como decorrência disso, deve-se notar a centralidade dada ao Espírito na economia trinitária. Se no cristianismo histórico, tanto de cunho católico quanto reformado, a figura de Deus-Pai é central na economia trinitária, esse protagonismo é assumido no movimento pentecostal pelo Espírito Santo. O Espírito batiza tornando o corpo um templo, revela de maneira i-mediata a Verdade divina e se caracteriza pela ação, pelo envio dos discípulos para evangelizar o mundo.

Segundo Campos (1996a, p. 50)

Como *movimento*, o pentecostalismo transcende a filiação denominacional exclusiva e se apresenta dentro do cristianismo como uma ação divina por intermédio de diversas práticas religiosas afins.[...]

Como experiência religiosa, representa um *prolongamento ritualizado do evento pentecostal original* (At 2; 10; 19), cuja pretensão e necessidade são a de expressar a essência do cristianismo – neste caso, a “pentecostalidade fundante” – na intensidade de uma espiritualidade repetitiva da vida cristã primitiva, que funciona como mito fundante.

Antes de iniciarmos a discussão sobre as diferenças entre as igrejas conforme o desenvolvimento histórico das denominações pentecostais, faremos uma breve incursão nas origens do movimento pentecostal e suas relações com a emergência deste movimento no Brasil. A origem do pentecostalismo é, contudo, controversa, aliás, como todo fenômeno histórico. Contudo, como observa Campos (1996b, p. 80) “[...] o surgimento do protestantismo e pentecostalismo moderno na América Latina não pode ser bem entendido se os mantivermos isolados da história religiosa das colônias inglesas e dos Estados Unidos da América do Norte”.⁵⁰

É um lugar comum na história do pentecostalismo que sua origem remonta aos eventos de Topeka (1901) e Los Angeles (1906), com os pastores Charles Fox Parham e William J. Seymour, respectivamente. Campos, porém, nos alerta oportunamente que esses eventos devem ser considerados como fruto de duas ondas avivalistas que aconteceram no início do século XVIII nas colônias inglesas da América do Norte. A segunda onda do avivalismo foi particularmente significativa para a gênese do pentecostalismo. “Na esteira desse movimento, surgiram grupos

⁵⁰ Daremos particular atenção às ligações entre o pentecostalismo de origem norte-americana e o pentecostalismo no Brasil, porque entendemos que nos Estados Unidos a teoria econômica se desenvolve a partir de postulados teológicos de raiz putirana, como veremos oportunamente (vide “A gênese e desenvolvimento da economia moderna: a construção do paraíso na terra”, no capítulo 4).

centrados na busca da santidade, com uma forte ênfase na experiência emocional, na desvalorização da cultura teológica, na pregação emocional e numa liturgia mais livre". (Ibid., p. 81). Além disso,

[...] esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou. (CAMPOS, 2005, p. 106)

Chamamos a atenção para este aspecto pouco considerado no desenvolvimento do pentecostalismo porque julgamos relevante o problema da relação do pentecostalismo com o protestantismo histórico, e em particular com o puritanismo de raiz calvinista. Abordaremos este aspecto com maior profundidade mais adiante.

Na segunda metade do século XIX, surgirá o movimento *holiness*, inspirado no avivalismo wesleyano. Esse grupo disseminou o conceito cunhado por John Wesley que propunha a experiência mística emocional direta, ao invés do longo processo de santificação: “[...] *em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada “batismo no Espírito Santo”, a piedade intensificada pela mística escapista do Romantismo”.* (FRESTON, 1994, p. 73)

Como assinalamos antes, nos Estados Unidos houve dois eventos que são considerados os momentos que marcam o nascimento do pentecostalismo moderno. Para Campos (1996b), na força que tiveram esses eventos para o desenvolvimento transnacional do pentecostalismo, é que reside a origem da forte influência norte-americana no desenvolvimento do cristianismo no século XX. Vejamos as características desses dois momentos decisivos para o surgimento deste movimento religioso.

O ano de 1901 é considerado um marco na história do pentecostalismo. Na Escola Bíblica de Bettel, situada em Topeka, (Kansas - Estados Unidos) um grupo de alunos reunidos sob a liderança de Charles Fox Parham “[...] *numa atmosfera emocional entraram em êxtase e praticaram a glossolalia*” (Ibid., p. 81). Parham era um simpatizante do Ku-klux-klan e somente permitia aos negros assistir os cultos do lado de fora do templo (FRESTON, 1994). Como pode ser percebido, todo o movimento pentecostal desde o avivalismo até os primórdios do pentecostalismo está marcado pelo crescente protagonismo do corpo na medida em que a ênfase dada ao batismo do Espírito Santo implica tornar o corpo morada do Espírito.

Deve-se notar, ainda, que a historiografia do pentecostalismo tende a dar pouca atenção ao pioneiro do pentecostalismo, provavelmente por suas tendências racistas, acusações de homossexualismo e posturas doutrinárias extravagantes como considerar que os norte-americanos descenderiam das dez tribos de Israel (CAMPOS, 2005).

O segundo evento aconteceu na Azusa Street de Los Angeles e tem como referência central a William Joseph Seymour, pregador negro, de origem pobre, filho de ex-escravos, cego de um olho, que trabalhou como garçom e cuja formação pastoral teve a influência de um pastor *holiness*, bem como de Charles Parham. Por volta de 1905, Parham transferiu sua escola bíblica para Houston, onde Seymour foi seu aluno. Devido à postura racista de Parham, ele assistia as aulas sentado em uma cadeira no corredor (CAMPOS, 2005). Ele fundou, em 1906, junto aos seus seguidores, a primeira igreja pentecostal que ganhou notoriedade tanto nacional quanto internacionalmente, a “Missão de Fé Apostólica”. Se o movimento de Parham era racista e restrito a um pequeno número de seguidores, o caráter multi-racial e de igualdade de gênero (FREESTON, 1994) conferiu à Missão de Fé Apostólica uma enorme popularidade. Um dado que merece destaque para o nosso trabalho é o papel de Seymour no desenvolvimento de um tipo de pentecostalismo que encontra paralelos muito claros com o pentecostalismo que observamos no Brasil, um pentecostalismo que incorpora elementos da cultura africana.

Seymour foi capaz de fazer a síntese, de catalizar e de descobrir as raízes africanas do movimento pentecostal. Por isso, Azusa Street se tornou o cadinho em que se produziria uma religiosidade que valorizaria alguns traços da tradição negra: oralidade da liturgia; teologia e testemunhos oralmente apresentados; inclusão de êxtase, sonhos e visões nas formas públicas de adoração; holismo quanto às relações corpo-alma; ênfase nos aspectos xamânicos da religião; uso de coreografias e de muita música no culto. Essa ligação entre pentecostalismo e cultura negra, o que explicaria seu sucesso no Brasil, encontrou em Roger Bastide (1989, pp 512 e seg.) um arguto estudioso. (CAMPOS, 2005, p. 112)

Chamamos a atenção para a tendência sincrética do pentecostalismo de Seymour porque será em desdobramentos desta corrente que serão formados os pioneiros do pentecostalismo no Brasil. Os pioneiros do pentecostalismo no Brasil, tanto os fundadores da “Assembléia de Deus”, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, quanto o fundador da “Congregação Cristã”, o ítalo-americano Luigi Francescon, foram discípulos de William Durham. Ele foi membro do grupo de

William Seymour, porém divergiu e se afastou dele por motivos teológicos. Portanto, a vertente pentecostal que chegou ao Brasil esteve fortemente influenciada pela corrente inaugurada por William Seymour.

O surgimento do movimento pentecostal está marcado pela contradição entre a segregação e a agregação racial. Contudo, as tentativas integradoras dissiparam-se rapidamente ao ponto de, por volta de 1908, começarem a ganhar força tendências segregacionistas, fazendo com que em pouco menos de uma década, a cisão entre pentecostalismo branco e pentecostalismo negro estivesse decretada. *“Os brancos que haviam recebido a ordenação na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram para fundar a Assembléia de Deus (quase exclusivamente branca) em 1914” (FRESTON, 1994, p. 74-75).* Essa será a denominação que assumirá em 1917 a “Missão de Fé Apostólica” fundada por dois dos primeiros missionários pentecostais que se instalaram no Brasil, Daniel Berg e Gunnar Vingren, no entanto, a maior influência que terá esta igreja posteriormente à sua fundação será sueca e secundariamente norte-americana. (Ibid.)

Essa separação teve conseqüências decisivas para a configuração do movimento pentecostal e a relação que ele estabeleceu com o mundo social e político. Para Rolim (1987)

(Os brancos) esqueceram-se de que o Cristo dos pentecostais era um Cristo negro, libertador da raça negra. Com essa separação, os pentecostais brancos ficaram com a experiência religiosa e a dissociaram das lutas sociais e políticas, nas quais os pentecostais negros estavam envolvidos. A separação não foi assim só externa. Atingiu a própria experiência inicial e genuína. (p. 22-23)

Antes de concluirmos estes prolegômenos à história do pentecostalismo brasileiro, consideramos importante ressaltar a análise sobre as condições sociais em que se deu a emergência do pentecostalismo nos Estados Unidos realizada por Leonildo Silveira Campos. Ele mostra como as igrejas pentecostais se constituíram como igrejas dos deserdados. Assim, o pentecostalismo surge num contexto de rápida urbanização e de transição de um país em guerra civil e com regiões escravocratas para se tornar um país integralmente adaptado à filosofia liberal e ao modo de produção capitalista. Para esse processo, o pentecostalismo parece ter sido uma importante força dinamogênica. *“Em outras palavras, enquanto a demanda por vida espiritual crescia, a população buscava reconstruir a nação, e o caminho da religião seria um dos mais criativos para isso” (CAMPOS, 2005, p. 105).* Vemos que

o pentecostalismo norte-americano guarda características semelhantes com o quadro que se observa no Brasil com relação aos grupos sociais e processos migratórios que repercutem na configuração do tecido social urbano.

Devemos lembrar que as origens do pentecostalismo brasileiro, mesmo que hoje haja um consenso quanto à existência de um “pentecostalismo autóctone”, devem ser remetidas aos Estados Unidos. Como já dissemos anteriormente, o pentecostalismo que ingressará no Brasil está marcado pela influência do pregador negro Willian Seymour e seu pentecostalismo que incorporou elementos da tradição negra africana. Esse dado nos serve para traçar muito mais uma linha de continuidade entre o pentecostalismo de raiz norte-americana e o brasileiro, que rupturas.

3.3.2.1. A primeira onda do pentecostalismo: o pentecostalismo clássico – O Espírito batiza

Embora a “chegada oficial” do pentecostalismo no Brasil se tenha dado com Luigi Francescon em 1910, esse evento aconteceu em um solo que já apresentava condições propícias para a assimilação deste novo movimento religioso. Campos (1996b) afirma que na segunda metade do século XIX os presbiterianos tiveram mais sucesso na sua tarefa evangelizadora por conta da sua proximidade maior com a religião matricial brasileira do que as denominações do protestantismo histórico.

A primeira onda pentecostal situa-se entre 1910 e 1950 e tem como seus principais representantes as denominações religiosas Congregação Cristã e Assembléia de Deus. Embora apresentem diferenças às quais aludiremos a seguir, elas compartilham de alguns traços comuns: *“Desde o início estas igrejas caracterizam-se pelo antecatólicismo, pela ênfase no dom de línguas e por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo”* (MARIANO, 1996, p. 25). Além dessas características, devemos somar o caráter anti-intelectual destas denominações religiosas, pelo menos no início. Vale destacar também que tanto a

fundação da Congregação Cristã quanto da Assembléia de Deus foram realizadas por pessoas que se diziam enviadas por Deus para uma missão evangelizadora.

Luigi Francescon, imigrante italiano residente nos Estados Unidos, que chegou ao Brasil em 1910 e totalizou um tempo de permanência de 10 anos nas visitas desde a sua chegada até 1948, fundou a mais antiga igreja pentecostal do Brasil, a Congregação Cristã (CC). Esta Igreja pauta-se por um elevado rigorismo moral e compartilha com o calvinismo a doutrina da predestinação. Ela foi até a década de 50 a maior igreja pentecostal do Brasil (FRESTON, 1994).

A outra denominação do pentecostalismo clássico é a Assembléia de Deus (AD), fundada por dois imigrantes suecos que vieram ao Brasil desde os Estados Unidos. Eles dizem ter tido uma visão que os conduziu para Belém do Pará, onde fundaram a “Missão de Fé Apostólica”, que em 1917 se tornaria a “Assembléia de Deus”. Devemos lembrar que a AD hoje é a maior igreja pentecostal do Brasil em tempos atuais. Conforme Freston (1994) a sua organização eclesiástica responde a uma lógica caudilhesca: cada bispo é responsável por um número determinado de igrejas e centraliza todas as arrecadações e o controle, inclusive a nomeação de pastores. No campo político, a AD tem estado cada vez mais engajada na política partidária e tem no Partido Social Cristão (PSC) sua principal referência.

Estas denominações caracterizam-se por um elevado rigorismo moral e um marcado apoliticismo que, com o tempo, foi se modificando, em particular na Assembléia de Deus. O rigorismo moral revela-se em diferentes hábitos dos seus membros como a proibição de fumar e beber álcool, de participar de festas, no vestuário proibindo as mulheres de usar calças e de cortar o cabelo e até de realizar práticas corporais de caráter esportivo. Assim, estas pessoas são facilmente identificáveis pelo seu aspecto, o que já está instalado no imaginário social contemporâneo que vincula o “crente” às características que apontamos anteriormente. Segundo Rolim (1987, p. 82), *“o puritanismo protestante com facilidade tomava conta dos adeptos, uma vez que era entendido como sendo sinal da conversão e da garantia de pertencer à Igreja do Espírito Santo”*.

Com relação ao apoliticismo consideramos importante destacar que o que caracteriza este primeiro momento do pentecostalismo brasileiro é a frase popularizada por Regina Reyes Novaes “crente não se mete em política”, que nos anos 1980 será mudada pela idéia de que “irmão vota em irmão”. Até a década de

1950 aproximadamente, o pentecostalismo manteve-se afastado das “coisas do mundo”, e em particular de qualquer envolvimento com o campo da política.

Chamamos a atenção para dois aspectos desta primeira fase do pentecostalismo no Brasil que são decisivos para o nosso trabalho. Em primeiro lugar, a centralidade que é conferida ao Espírito Santo na economia trinitária. Esse deslocamento terá como consequência o abandono da tradição racionalista do cristianismo. A referência a Pentecostes torna-se o símbolo da relação como o conhecimento, na medida em que não é mais fruto de um esforço racional, mas é obtido por revelação, fragilizando e até desconfiando da formação teológica (vide imagem 5). A relação entre os produtores e receptores do discurso religioso torna-se mais difusa porque se rompem as antigas hierarquias e limites entre eles. A tradicional formação dos padres e pastores que se realizava nos institutos de teologia cede seu lugar ao estado de graça do fiel que se materializa na pregação espontânea que acontece por revelação do Espírito Santo.

Imagem 5 – Matéria que comenta anúncio de curso de formação pastoral⁵¹



Um segundo aspecto a salientar é o protagonismo que aos poucos ganha o corpo. No entanto, esse destaque é ambíguo. Por um lado, observamos que, com o

⁵¹ Agradecemos ao amigo Prof. Dr. Paulo E. Fensterseifer pelo envio desta matéria.

legalismo que se institui nas igrejas do pentecostalismo clássico, o corpo passa a ser severamente vigiado e reprimido. Mas, por outro lado, o corpo também se torna objeto de contato com o divino, invertendo a lógica da carne, materialidade destinada à corrupção e ao pecado. O batismo com o Espírito Santo é uma experiência emocional de ser tomado corporalmente por Ele, abandonando as antigas relações com o vício. O corpo torna-se um templo do Espírito Santo.

3.3.2.2 A segunda onda do pentecostalismo brasileiro: o pentecostalismo neoclássico ou deuteropentecostalismo – O Espírito cura

Também chamado de pentecostalismo de cura divina, a segunda onda do pentecostalismo teve início na década de 50 e é inaugurada pelos movimentos itinerantes que divulgarão o poder de cura do Espírito Santo. Segundo Mariano (1996, p. 25), *“esta onda caracterizou-se pela ênfase na cura divina, pelo intenso uso do rádio (que, por sectarismo, até a década de 50 não era usado pelas igrejas pentecostais aqui existentes) e pelo evangelismo itinerante em tendas de lona”*. Também merecem ser apontadas outras características, como o início da inserção no campo da política e, em algumas denominações, uma postura menos sectarista e legalista com relação aos costumes. Na segunda onda do pentecostalismo surgem as primeiras igrejas pentecostais autóctones, porém elas são construídas a partir do modelo norte-americano já vigente desde a primeira onda.

Este movimento é concebido muito mais como um *aggiornamento* do pentecostalismo clássico do que como um movimento que ganha distância do primeiro. Para Mariano (1999, p. 31)

Os quarenta anos que separam o início destas duas ondas – primeira e segunda – justificam o corte histórico-institucional proposta para distingui-las. Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura.

O autor nos diz ainda que com relação à distinção entre a primeira e a segunda onda:

A segunda onda constitui um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano. Mas como desdobramento ocorrido no Brasil quatro décadas após a chegada das primeiras representantes do pentecostalismo clássico,

apresenta distinções oriundas das inovações evangelísticas (como o uso do rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios) e da ênfase na cura divina e, em menor medida, no exorcismo introduzidas pelos missionários da Cruzada. (Ibid., p. 31 – 32)

Entendemos que a leitura de Ricardo Mariano sobre as “inovações evangelísticas” devem ser situadas, como o faz Freston (1994), no contexto da sociedade de massa, com a incorporação dos meios de comunicação de massa para fins evangelísticos, mesmo que em estado embrionário. Os meios de comunicação de massa, e em particular a mídia eletrônica, se tornam na segunda metade do século XX instituições centrais na organização social, e passam progressivamente a ocupar o papel de instituição de consensos na opinião pública e espaço privilegiado de produção da glória (AGAMBEN, 2007b). O uso cada vez mais intenso da mídia eletrônica pelas igrejas pentecostais da segunda onda deve ser visto como um prenúncio do sucesso evangelístico das igrejas neopentecostais ou da terceira onda do pentecostalismo.

Para Freston (1994), três igrejas desta onda são as mais relevantes: a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), a Brasil para Cristo (BPC) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IEBC). Vejamos os aspectos mais relevantes delas.

A igreja pioneira deste movimento é a Igreja do Evangelho Quadrangular (*International Church of the Four-Square Gospel*), de origem norte-americana. Esta igreja tem características que merecem ser destacadas porque demonstram os novos contornos que assume o movimento pentecostal. O nome da igreja já demonstra o caráter deste novo momento do pentecostalismo por estar referido aos quadro atributos de Jesus Cristo. “*O nome se refere a quatro qualidades de Cristo: Salvador. Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei que voltará, ou seja: salvação, experiência carismática, cura divina e expectativa do advento*” (FRESTON, 1994, p. 110). Vemos aqui que à experiência do batismo é acrescida a experiência da cura.

A fundadora da IEQ marcou um novo estilo de relação com o sectarismo da primeira onda. Aimee Semple McPherson “*era jovem, bonita, e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência feminina do que outras igrejas pentecostais.*” (Ibid., p. 111). A IEQ inova tanto no papel da mulher, que pode aspirar a ser pastora, bem como na relação com o corpo, que ganha nova configuração. Embora esta idéia não possa ser estendida às outras denominações da segunda onda, pode ser

considerada um prenúncio da relação mais liberal em relação aos usos e costumes do neopentecostalismo.

Outra característica da IEQ que destacamos é a mudança da ênfase no perigo do inferno para situá-la na cura divina. Freston (1994) resume da seguinte maneira esses aspectos da IEQ

[...] o pecado e o inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso); e em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos. (Ibid., p. 113)

No Brasil a primeira igreja da IEQ foi fundada em 1955 por ex-ator de filmes de *far-west*, Harold Williams. Porém, a eclosão do movimento que iria ter como resultado a fundação da igreja se deu anteriormente, em 1953, quando foi realizada a Cruzada Nacional de Evangelização, tendo como epicentro a cidade de São Paulo. Essa campanha realizada por Williams, conjuntamente com um colega também ex-ator, em tendas de lona, marcou o início da segunda onda do pentecostalismo brasileiro.

Se todas as igrejas pentecostais conquistam seus fiéis nos estratos mais baixos da população brasileira, a IEQ se destaca por ser uma igreja cujos fiéis se situam na posição sócio-econômica mais elevada dentre os pentecostais.

Um fato que merece destaque é a mudança na direção da igreja que aconteceu em finais dos anos 80. Até então o presidente da igreja era indicado em Los Angeles, sede mundial da IEQ; a partir de 1988, em virtude da significativa expansão da igreja, essa indicação passou a ser realizada pelas lideranças brasileiras. Outra mudança marcante ocorrida na mesma década e na sucessiva foi com relação à política. Se nos primórdios a IEQ era reticente a participar da vida política, *“hoje, além de escolher candidatos à maneira da AD, a cúpula da IEQ é mais diretamente envolvida na política que a de qualquer outra igreja no Brasil”* (Ibid., p. 115).

A primeira igreja pentecostal a ser fundada por um brasileiro foi a Brasil para Cristo (BPC), por iniciativa de Manoel de Mello. Ele foi o precursor de um movimento de abasileiramento do pentecostalismo, que, como já dissemos, para ser realmente compreendido, não pode ser desvinculado do desenvolvimento do pentecostalismo norte-americano. Esse dado pode ser confirmado neste caso

porque Mello iniciou seu trabalho como diácono na Assembléia de Deus, e descontente com as limitações que sentia nela, entrou na Cruzada Nacional da Evangelização, onde era apresentado como “O homem que ressuscitou”. Segundo Campos (1978) (apud Freston 1994, p. 117): *“Naqueles dias, não havia uma orientação mais segura... [Cada evangelista da Cruzada] imitava o estilo dos americanos, e, no mais fazia o que bem entendia”*. Embora o grupo da igreja existisse anteriormente o nome foi instituído entre o final de 1955 e início de 1956. O caráter nacionalista da BPC terá sido possivelmente um dos seus triunfos. Para Paul Freston (1994)

A veia nacionalista, além de ser distintivo útil num mercado disputado, refletia uma disposição de alcançar uma visibilidade social maior, livrando-se da mentalidade acanhada que caracterizava o pentecostalismo. A atitude conquistadora era mais otimista do que a tradicional de fortaleza sitiada. Se o Brasil podia vencer a batalha do “desenvolvimento”, por que não podia ser “de Cristo” também? O sentimento de dignidade nacional e rechaço à dominação estrangeira se popularizavam, e a BPC representava o equivalente pentecostal a esse sentimento. (Ibid., p. 118)

A BPC contou com uma postura política progressista, opondo-se à ditadura militar e tomando parte do Conselho Mundial de Igrejas com sede em Genebra, o que denota seu caráter ecumênico. Talvez essa postura das primeiras décadas da igreja tenha sido influenciada pela origem pobre de seu fundador, originário de uma numerosa família de agricultores do interior de Pernambuco. Depois de migrar para São Paulo, trabalhou na construção civil galgando o posto de mestre de obras. (Ibid., p. 117)

Nas décadas de 1950 e 1960, de mãos dadas com o fervor nacionalista de desenvolvimento da época, a BPC constituiu um verdadeiro patrimônio religioso nacional. Muitos dos seus fiéis eram provenientes da IEQ, o que constitui os primeiros indícios do “espírito pentecostal”, isto é, de uma identidade pentecostal que, *mutatis mutandis*, transcende as denominações, tema a que voltaremos mais adiante. Esta igreja alarga a relação com o secular, o que fora iniciado pela IEQ, na medida em que usa cinemas, estádios e ginásios para seus cultos e grandes concentrações populares; distancia-se, porém, dela pelo seu rigorismo moral que a aproxima mais das igrejas da primeira onda. Também se aproxima do mundo secular pelo seu investimento em programas de rádio e até de TV e a participação

dos seus pastores em programas, que seriam considerados “do mundo” pelos pentecostais clássicos.

Essa relação com o secular era novidade no pentecostalismo brasileiro. A mentalidade sectária se escandalizava com a mistura do sagrado e do profano; esses locais eram a síntese da sociedade corrompida [...] Para a seita, o espaço público era lugar de perigo. (Ibid., p. 119)

Outro aspecto marcante, e que antecipa em duas décadas a relação do pentecostalismo com a política, é a decisão desta igreja de participar da vida política nacional, lançando candidatos próprios nas disputas eleitorais.

Paul Freston brinda-nos com um brilhante *insight* sobre a história da BPC. Ele identifica que “*os atuais líderes costumam fazer uma distinção entre a BPC na época do movimento e a BPC como denominação. As aventuras políticas de Mello pertencem à época do movimento*” (Ibid., p. 121). Ainda, a época do movimento foi a maior popularidade da BPC. Embora o autor não esclareça qual é o significado de “movimento”, podemos supor que ele se refere ao momento no qual a BPC era liderada por um homem carismático que tinha o poder de transferir seu carisma para os candidatos que por ele fossem indicados. Isto é “movimento”, equiparando-se a um grupo de pessoas que seguem as orientações do seu líder. Essa foi uma marca original da BPC, que virá a ser característica das igrejas da terceira onda: o poder centralizado e a organização vertical das relações de poder centradas em um líder carismático.

Retomando o indefinido conceito de movimento, as características apontadas nos lembram do conceito de movimento enunciado por Giorgio Agamben. Para o filósofo italiano, o conceito de movimento é central na tradição política ocidental, mas paradoxalmente, nunca foi definido. No esforço por realizar a arqueologia do conceito, Agamben identifica na leitura schmittiana de movimento ricos elementos de análise. Para o jurista alemão Carl Schmitt, a tripartição do Reich nazista se assentava nos seguintes elementos:

O primeiro elemento é o Estado - declara Schmitt – e importa prestar atenção na definição que ele dá: o Estado é a parte política estática. Trata-se do aparato das repartições. **O povo** – preste-se também atenção – **é o elemento impolítico, não político, (*unpolitisch*), que cresce à sombra e sob a proteção do movimento.** O movimento, por sua vez, é o verdadeiro elemento político, elemento político dinâmico, que encontra a sua forma específica na relação com o Partido Nacional-Socialista, com a direção (*Führung*). Importante é

que **para Schmitt o próprio *Führer* não é senão a personificação do movimento.** (AGAMBEN, 2006, p. 3 – 4 – o negrito é nosso)

Apontamos, com relação ao conceito acima, que no conceito de movimento está presente de maneira marcante a idéia de fazer o povo acreditar que é protagonista do movimento, o que, porém, não passa de uma ilusão.

O claro paralelo entre o conceito de movimento na BPC (e poderíamos dizer no neopentecostalismo brasileiro) e o conceito de Schmitt chama a atenção, particularmente, se nos lembrarmos que a mais importante igreja neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é aquela que maior fidelidade consegue dos seus membros nos pleitos eleitorais (FERNANDES et alli., 1998).

Para Freston em muitos aspectos, a BPC antecipa a IURD, os estádios lotados, o uso da mídia eletrônica, a participação na vida política, e podemos dizer o caráter centralizado e verticalista das relações de poder. No entanto, elas se diferenciam pois a Mello *“faltavam-lhe qualidades administrativas e a expansão geográfica que começou nos anos 60 fugiu de seu controle”* (FRESTON, 1994, p. 121).

A outra igreja de destaque pertencente ao pentecostalismo neoclássico é a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) fundada em 1962 por Davi Miranda. Esta igreja fez uma forte aposta no sectarismo e no legalismo dos costumes, contando com uma rígida estrutura de normas morais que, se não atendidas, dão margem às devidas punições.

Também se destaca nesta igreja o uso extensivo do rádio. No caso desta igreja, Gutwirth (1994) mostra como a mensagem radiofônica de caráter político é funcional ao sistema vigente por pregar a manutenção de boas relações entre o empregador e o empregado. Sabedor que o público ouvinte é composto de trabalhadores, Miranda exorta a Deus para que sensibilize os empregadores para melhorarem as condições salariais dos seus empregados. Embora Miranda também tenha tentado incursionar no campo televisivo, não teve sucesso na sua empreitada.

Destacamos que tanto a BPC quanto a IPDA hoje não contam com significativa expressão, o que pode se dever em parte aos problemas do declínio e desaparecimento dos líderes carismáticos e à falta de tino administrativo, e em parte por elas não conseguirem se inserir em outros veículos de comunicação eletrônica, notadamente na TV. As igrejas neopentecostais mais bem sucedidas, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD),

e a mais recente a ingressar no campo neopentecostal, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), transmitem seus programas em importantes emissoras de TV aberta ou mesmo possuem emissoras televisivas. Este dado permite-nos suspeitar que o papel da mídia eletrônica e particularmente a competência na elaboração da programação televisiva, é determinante no sucesso das igrejas do campo pentecostal. Além disso, atualmente as igrejas do pentecostalismo clássico, em especial a Assembléia de Deus, também está realizando evangelização radiofônica e televisiva, o que demonstra o entendimento de que, para poder concorrer no mercado religioso, é necessário utilizar essa ferramenta de evangelização.

Esta igreja compartilha com a BPC o caráter centralizador e verticalista de poder em torno do líder carismático. No caso de Davi Miranda, destaca-se sua capacidade de operar curas milagrosas em grandes concentrações em espaços públicos (ORO, 2002). Nessas grandes concentrações, paráliticos são curados, cegos recobram a visão e desenganados pela biomedicina ganham nova esperança de vida.

As peculiaridades da IPDA são três: ela se manteve alheia às contendas políticas; foi a igreja pentecostal brasileira pioneira no movimento contra-evangelizador dos movimentos evangelísticos norte-americanos; e antecipou a IURD no combate ao candomblé, no uso sincrético de componentes do ritual católico como benzer diversos objetos e na prática das correntes.

A IPDA foi a primeira igreja genuinamente brasileira a conquistar fiéis fora das fronteiras brasileiras. Segundo seu fundador, a expansão internacional da igreja chegou está presente em *“17 países estrangeiros, 14 na América Latina, além dos Estados Unidos, Portugal e Cabo Verde.”* (FREESTON, 1994, p. 127). Para Gutwirth (1994, p. 110)

Esta inversão da corrente missionária na direção dos Estados Unidos, constatada já em Deus é Amor, chama a atenção. Trata-se certamente de um fenômeno que está começando, ligado ao crescente afluxo de imigrantes sul e centro-americanos, em parte brasileiros, nos Estados Unidos.

Vimos que tanto a BPC quanto a IPDA antecipam muitos elementos que serão retomados pelo neopentecostalismo, particularmente pela IURD. Assim, o pentecostalismo neoclássico não pode ser concebido somente como um *aggiornamento* do pentecostalismo clássico, mas também como um movimento em que elementos do neopentecostalismo emergem em estado embrionário.

Por fim, lembramos que o crescimento do pentecostalismo não pode ser descolado das mudanças na distribuição demográfica do Brasil. Os templos pentecostais constituem-se em refúgio para as massas de migrantes de ambientes rurais para os conglomerados urbanos e/ou entre regiões brasileiras, com destaque para as correntes migratórias do nordeste para a região sudeste. Nos templos dessas igrejas, os novos habitantes das cidades encontravam pessoas que conduziam os cultos com as quais se identificavam tanto corporalmente, bem como pela linguagem que eles utilizavam. Os pastores eram homens com aspecto de caboclos (GUTWIRTH, 1994) que facilitavam a identificação com os novos fiéis. Além disso, as igrejas pentecostais, e, particularmente do pentecostalismo neoclássico ou deuteropentecostalismo, tornam-se gradativamente espaços de sociabilidade, fornecendo novas redes de relações entre pessoas que se encontravam em situações de vida muito semelhantes e potencializando a identificação desses indivíduos com as igrejas do movimento religioso pentecostal. Na medida em que o Brasil se torna um país com um forte protagonismo da cidade, as igrejas pentecostais passam a fazer parte incontestemente dessa paisagem acolhendo principalmente os contingentes de excluídos que povoam os conglomerados urbanos.

3.3.2.3. A terceira onda do pentecostalismo brasileiro: o neopentecostalismo – O Espírito prospera

A terceira onda do pentecostalismo ou neopentecostalismo é a mais importante referência na atualidade do “espírito pentecostal”. À vertente do neopentecostalismo pertencem as mais bem sucedidas igrejas do pentecostalismo, em particular a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus (IGD), a Igreja Renascer em Cristo (IRC), a Igreja Cristo Vive (ICV), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, o Ministério do Pastor Silas Malafaia e a caçula Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Também se deve dizer que mesmo as igrejas pertencentes às outras ondas incorporam elementos da terceira onda, em particular o uso da mídia, para manter suas possibilidades de concorrer no

mercado religioso. Assim, a terceira onda tem se constituído como a mais importante referência para a compreensão do movimento pentecostal, o que Mariano (1999) denomina de *neopentecostalização* do pentecostalismo. Por ser o tipo do pentecostalismo que é o objeto do nosso trabalho, nos alongaremos na sua análise.

Podemos entender a história do pentecostalismo brasileiro como um processo de incorporação e deslocamentos: incorporação, porque todos os elementos presentes nas duas primeiras ondas são incorporados pela terceira; deslocamentos, porque esses mesmos elementos passam por um processo de deslocamento do seu sentido original. O primeiro sinal que identificou os pentecostais, o Batismo com o Espírito Santo, continua a estar presente, porém não se restringe a ser um sinal de santidade. Ele é o início da vida cristã orientada à prosperidade e à completa cura, isto é, o Batismo com o Espírito Santo não pode se restringir em levar uma vida moralmente correta, mas deve ir além no sentido que o indivíduo tome posse das promessas divinas como a saúde física e emocional e a prosperidade material. A cura não está restrita a um novo estado de graça; além disso ela significa um corpo restaurado para se tornar templo para a morada do Espírito Santo. Portanto, a aparência adaptada aos valores de estética corporal imperantes no mundo contemporâneo são um sinal de cura e de graça. O corpo torna-se neste momento o espaço no qual se trava a batalha espiritual, é uma batalha no corpo e pelos corpos. Para Mariano (1996)

O neopentecostalismo rompe com o legalismo pentecostal – até há pouco símbolo de conversão e pertencimento ao pentecostalismo – e sua tradicional proposição de que o estado de santidade daquele que é vaso e instrumento do Espírito Santo se reverte em distinções ascéticas na aparência do crente. Distinções que seriam simbolizadas pela nova identidade negadora de vaidades, prazeres e modismos mundanos. (p. 45)

Na análise de Ricardo Mariano, o corpo torna-se uma referência necessária para compreender a singularidade do neopentecostalismo com relação às ondas precedentes, postura com a qual concordamos, pelo menos parcialmente. Ao invés de afirmar que o neopentecostalismo “rompe com o legalismo pentecostal”, julgamos mais adequado dizer que há uma ressignificação do legalismo pentecostal, que faz com que o controle se exerça por outros meios, e não mais por uma permanente vigilância sobre a aparência corporal. Voltaremos a este ponto mais

adiante quando trataremos da ética neopentecostal, dando por ora continuidade ao delineamento do movimento neopentecostal.

Quando nos perguntamos pelo perfil do neopentecostalismo, encontramos nas palavras de Mariano (1999) uma lúcida síntese. Para esse sociólogo:

Retirando as que são igualmente válidas para o pentecostalismo clássico e o deutopentecostalismo (antiecumenismo, líderes fortes, uso dos meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina), sobre as características do neopentecostalismo, destaco três aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o anjo e seus séqüitos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato delas se estruturarem empresarialmente. [...] Essa ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. [...] A ponto de se poder dizer que **o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo.** (p. 36 – o negrito é nosso)

A passagem acima retrata bem os principais traços que identificam este novo momento do pentecostalismo brasileiro, embora, como já dissemos, nos distanciaremos da análise de Mariano com relação aos usos e costumes. Ressaltamos, contudo, a frase que grifamos por ser decisiva para o presente trabalho. A afirmação do mundo pelo neopentecostalismo implica a sacralização da imanência, entretanto, conforme podemos derivar dos aspectos destacados por Mariano, o corpo e o dinheiro se tornam as principais referências para a materialização desse processo.

Queremos sustentar a idéia de que é justamente na tensão e no cruzamento entre esses dois registros, que tem na idéia de cura sua referência privilegiada, que a imanência ganha uma aura sacral e torna ambígua a tradicional escatologia cristã ancorada na transcendência. Assim, operamos com a hipótese de que o corpo, na medida em que se torna o lugar em que se trava a batalha espiritual, se torna um entre-lugar em que a apropriação do corpo pelo crente acontece numa paradoxal relação expropriativa. Dito em outros termos, a apropriação do corpo somente acontece pela sua entrega a um poder absoluto de vida e morte, a Deus que se materializa na figura do Espírito Santo. Apropriação por expropriação, céu que implode na Terra, a potência divina que se torna imanente, corpo que se espiritualiza, e Espírito que se corporifica, eis os principais paradoxos que marcam o campo de tensão em que se move o presente trabalho.

Por isso, nosso interesse no neopentecostalismo não está situado no campo da sociologia, nem da antropologia da religião, nem tão somente da filosofia política. Não nos interessa o papel da cura no neopentecostalismo com o objetivo de identificar a eficácia ritual e simbólica dos rituais de cura, nem saber se a cura é uma estratégia exitosa para atrair novos fiéis. Tampouco é objeto do presente estudo compreender se a cura é experienciada pelo crente como a ação divina operando na sua vida, nem tão somente analisar se o neopentecostalismo é um movimento religioso que, legitimado pela concepção de cura do mundo como redenção imanente, incursiona no campo da política, entendendo os cargos que se ocupam como um mandato divino. E ao fazermos isso colocamos em risco o velho paradigma da secularização, entendida como a perda do poder hierocrático, a separação das esferas da política e da religião e a emergência do Estado (pretensamente) laico como ator principal da política moderna.

Concebemos o objeto do presente trabalho numa outra perspectiva. Recorremos à idéia agambeniana sobre o aspecto metodológico da pesquisa. Para ele, trabalhar com a lógica de áreas de conhecimento fragmentadas nos leva a obscurecer nossa compreensão do presente. Ele entende que a

A lógica que guia minha pesquisa não é a lógica da substância e do território separado com fronteiras bem definidas. Ela está mais próxima do que, na ciência física, chamamos de um "campo", onde todo ponto pode a um certo momento carregar-se de uma tensão elétrica e de uma intensidade determinada. Filosofia, política, filologia, literatura, teologia, direito não representam disciplinas e territórios separados, mas são apenas nomes que damos a esta intensidade. (AGAMBEN, 2005a)

Propomo-nos a investigar o papel do corpo no processo de cura no neopentecostalismo enquanto figura paradigmática da tensão entre os campos da política, da ciência, da religião e da teologia, da sociologia e da antropologia. A cura do corpo é, para nós, uma metáfora da cura completa do mundo, da redenção imanente, que tem suas origens religiosas na teologia cristã. Esse aspecto central da teologia cristã ganha todo seu esplendor na modernidade capitalista, e é assumido com total honestidade no neopentecostalismo.

A cura no neopentecostalismo é concebida por nós como um espaço privilegiado para recolocar a discussão das bases da modernidade. O que nos sugere a cura no neopentecostalismo? Que relações guardam a sacralização e apropriação expropriativa do corpo e a sacralização do dinheiro com o

desenvolvimento da modernidade capitalista? Em que medida as leituras sociológicas sobre o neopentecostalismo que ora são apologéticas das religiões históricas, ora são apologéticas do Estado laico, nos permitem compreender toda a densidade deste movimento religioso? É possível conceber o conceito de secularização sob outra ótica conflitando com as análises atuais do pentecostalismo e do neopentecostalismo? Será possível reconhecer no processo de cura no neopentecostalismo uma reinstitucionalização do que fora sacralizado *extra ecclesiam* e assim compreender sob outra luz a confabulação entre religião e modernidade? Finalmente, por que o corpo ganha tanta relevância nesse processo? Estes questionamentos estão guiando toda a nossa exposição. É necessário precisar a discussão sobre o percurso histórico do neopentecostalismo.

Para Paul Freston, a compreensão da emergência do neopentecostalismo não pode ser dissociada das condições sócio-econômicas e políticas do seu tempo, o que é decisivo para que surja uma nova configuração do pentecostalismo. Para ele

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da Igreja Católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. (FRESTON, 1994, p. 131)

Essa análise inicial, à qual voltaremos, apresenta-nos um contexto sócio-econômico e político que se configura como um terreno fértil para o surgimento deste novo momento do pentecostalismo. A cidade, o empobrecimento das massas de migrantes que incham a periferia urbana, a capilarização dos meios de comunicação de massa e o declínio católico, são condições favoráveis ao desenvolvimento do neopentecostalismo. Lembremos, porém, que o pentecostalismo, e, particularmente, o neopentecostalismo, não é entendido aqui, seguindo uma orientação metodológica weberiana, como um epifenômeno de outros processos sociais, mas como fruto do desenvolvimento de interesses religiosos que guardam afinidades eletivas com processos presentes em outras esferas sociais.

Se o epicentro da segunda onda foi São Paulo, a cidade de onde nascerão as principais igrejas neopentecostais é o Rio de Janeiro. O berço deste novo

momento do pentecostalismo foi a Igreja Nova Vida⁵² fundada pelo missionário Robert McAlister. Ele era canadense, mas sua carreira pastoral se desenvolveu em diversos lugares do planeta, tendo passagem inclusive pelos Estados Unidos da América. (MARIANO, 1999) Dessa igreja eram membros os fundadores da IURD, da IIGD e da ICV. Na Nova Vida eles tiveram contato com a Teologia da Prosperidade (TP) e com uma visão menos rigorosa do legalismo pentecostal. Segundo Freston (1994),

A Nova Vida foi pioneira de um carismatismo de classe média, um tanto à frente do seu tempo no Brasil. Por isso, e pelo estilo de liderança do fundador estrangeiro, não cresceu muito entre a classe média propriamente, mas atraiu pessoas da classe média baixa que aproveitaram o treinamento para elaborar receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas. (p. 132)

No caso do neopentecostalismo também destacamos, na sua constituição, a influência norte-americana. Além da influência de McAlister e da teologia da prosperidade que já se fazia presente nela, podemos identificar outras relações com os Estados Unidos. Conforme Mariano (1999), todas as ondas do pentecostalismo sofreram forte influência norte-americana. De modo especial, o neopentecostalismo teve fortes ligações nos seus primórdios através de diversos canais: pela filiação de futuros líderes a igrejas que foram fundadas por missionários com influência norte-americana, pelo apoio de entidades paraecleciásticas como a Mocidade para Cristo e a Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno e o Comitê de Homens Cristãos de Negócios, pela formação teológica de diversos pregadores neopentecostais no *Fuller Theological Seminary* de Pasadena na Califórnia, que potencializou o contato com a teologia da prosperidade formulada por Kenneth Hagin, e pela publicação de obras dos principais formuladores das idéias teológicas que sustentam o neopentecostalismo, por editoras evangélicas ligadas a igrejas neopentecostais brasileiras.

Também deve ser apontada a influência, embora secundária, do tele-evangelismo norte-americano no neopentecostalismo brasileiro ou “pentecostalismo autóctone” (GUTWIRTH, 1994). Aliás, até finais dos anos 80 eram exibidos programas de tele-evangelismo de origem norte-americana em canais da TV aberta brasileira. Por sua vez, Gutwirth (1994) mostra a relação entre Billy Graham, um dos ícones do tele-evangelismo norte-americano, e Nilson de Amaral Fanini, o primeiro

⁵² A Igreja Nova Vida reúne um público da classe média e tem forte inserção entre as celebridades.

pregador brasileiro, a protagonizar um programa televisivo evangélico genuinamente nacional. Para Mariano (1999), a diferença com os tele-evangelistas norte-americanos reside no uso dos meios de comunicação: enquanto para os norte-americanos seria um meio de transmitir os cultos, para os brasileiros seria um meio de proselitismo. “*Para ele (Edir Macedo) e para outros líderes eclesiais, a mídia eletrônica constitui o meio mais eficiente de levar mensagens do Evangelho ao maior número de pessoas a fim de atraí-las à igreja*” (Ibid., p. 46). Entendemos que os programas do tele-evangelismo norte-americano podem ter servido de referência para o neopentecostalismo brasileiro, para produzir um estilo próprio, bem como parecem ter sido uma fonte importante para a compreensão da eficácia dos meios de comunicação de massa, principalmente dos meios eletrônicos, para arregimentar fiéis.

Podemos perguntar-nos por que insistir tanto nas relações entre o neopentecostalismo brasileiro e suas influências norte-americanas? Este é um aspecto que consideramos da maior relevância e que tem sido negligenciado pela sociologia da religião brasileira, com exceção de Leonildo Silveira Campos. Entendemos que o desenvolvimento da teologia pentecostal é decisivo para a compreensão do desenvolvimento da teoria (e teologia) econômica. Segundo Assmann e Hinkelammert (1989), a elaboração da política econômica norte-americana e da teoria econômica está alicerçada em raízes teológicas. Eles ressaltam o significativo papel que pessoas como Michael Novak tiveram na elaboração da política econômica norte-americana nas últimas décadas, da qual a política econômica de Bush parece ser a mais recente e mais eloquente versão. Novak propõe uma teologia econômica assentada em bases conservadoras, que apregoa que “*a dura luta de pessoas capazes e impulsadas pela coragem criativa, sob o acicate da relação competitiva, conduz às mais ricas manifestações do amor fraterno*” (ASSMANN e HINKELAMMERT, 1989, p. 45).⁵³ Embora não tenhamos conhecimento de estudos que focalizem a relação entre a teologia da prosperidade e a teoria econômica neoliberal, os elementos apresentados acima nos permitem suspeitar que eles se nutrem do mesmo caldo cultural, de um mesmo *Zeitgeist*. Mais precisamente nos perguntamos se é possível pensar que os postulados teológicos

⁵³ Alguns dados interessantes sobre a biografia de Novak são seu papel como diretor da “seção teológica” do Instituto das Empresas Americanas, que foi um dos fundadores do Instituto para a Religião e a Democracia e cumpre destacado papel no *International Broadcasters*, que se ocupa com a propaganda norte-americana no mundo (Ibid.)

neopentecostais constituam as bases da teoria econômica neoliberal. Ainda, como veremos mais adiante de maneira detalhada, a teoria econômica moderna, tanto liberal quanto neoliberal, somente se deixam compreender se concebidas como fruto da secularização de princípios teológicos. Mesmo que a direção da influência se revele, neste caso, da economia para a religião, não devemos esquecer que originalmente a direção original na modernidade foi a contrária, portanto, desde a sua gênese a economia é constitutivamente teológico-religiosa. Assim, a relação entre a teologia da prosperidade e a teoria econômica neoliberal não pode ser menosprezada.

3.3.3. Apontamentos sobre a história e a estrutura da IURD⁵⁴

A igreja é feita de pessoas e para as pessoas. Graças a elas e sobretudo a Deus, chegamos aos 30 anos como o maior pronto-socorro espiritual do Brasil, presente em 171 países. E, se depender delas, seremos ainda maiores.

Bispo Edir Macedo

Na apresentação da história da IURD ateremo-nos ao seu vertiginoso crescimento e à sua organização administrativa, por serem os aspectos mais significativos para o nosso trabalho.⁵⁵ Seu fundador líder, Edir Bezerra Macedo, filho de migrantes alagoanos, nasceu em 18 de fevereiro de 1945 em Rio das Flores (RJ). Ele teve acesso à formação superior, sem, entanto, concluir nenhum dos cursos que realizou. Coursou estatística e matemática, na renomada Escola Nacional de Ciência e Estatística e na Universidade Federal Fluminense (UFF), respectivamente. Na época da abertura da IURD, era funcionário público da LOTERJ, da qual sairia definitivamente em 1981 para se dedicar integralmente ao trabalho religioso (MARIANO, 1999).

⁵⁴ A IURD e a IIGD são as duas maiores igrejas da terceira onda, porém com grandes diferenças de popularidade entre si. A IURD é, sem dúvidas, a maior igreja do neopentecostalismo brasileiro. Dessa maneira, a história do neopentecostalismo se identifica, em muitos aspectos, com a história da IURD. Por esse motivo nosso trabalho de campo centrou-se nessa igreja, mesmo que também tivemos oportunidade de realizar entrevista com uma mulher membro da IIGD.

⁵⁵ Para informações mais minuciosas e profundas sobre a história da IURD recomendamos a leitura de Mariano (1999, 2004) e Freston (1994).

Mesmo não possuindo título de graduação, Edir Macedo declara ser doutor em divindade, em teologia e em filosofia cristã. No currículo resumido dos seus livros, sempre aparecem as siglas “Th. D.” e “Ph. D.” que são as abreviaturas de *Theology Doctor* e *Philosophy Doctor*, respectivamente. As instituições em que Macedo se formou são indicadas na biografia que consta no *web-site* oficial da IURD. Aí se informa que ele obteve seu grau de Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica Teológica “Seminário Unido”, e que os graus de Doutor em Teologia, em Filosofia Cristã e o doutorado *Honoris Causa* em Divindade foram conseguidos na Faculdade de Educação Teológica no Estado de São Paulo (FATEBOM). Ainda, no referido sítio se indica que Macedo também é Mestre em Ciências Teológicas pela Federación Evangélica Española de Entidades Religiosas (F.E.E.D.E.R) de Madri, Espanha.^{56 57}

A igreja nasce em 9 de julho de 1997 no bairro da Abolição, na região norte da cidade de Rio de Janeiro, em um local onde funcionava uma antiga funerária. O movimento, no entanto, começou antes desse ano. Na biografia do Bispo Macedo lemos:

O exército de pastores liderado pelo bispo Macedo começou a ser arregimentado em 1975, ano em que fundou A Cruzada do Caminho Eterno, entidade que também se chamaria Casa da Bênção antes de mudar de nome definitivamente para Igreja Universal do Reino de Deus. Foi um tempo de vacas magras. (TAVOLARO, 2007, p. 109 – o negrito é nosso)⁵⁸

⁵⁶ Fonte: <http://www.igrejauniversal.org.br/histbpmacedo.jsp>

⁵⁷ Fizemos uma rápida pesquisa na rede mundial de computadores (Internet) sobre as instituições referidas tendo em vista que não as conhecíamos e obtivemos o seguinte resultado:

1) Sob o nome de Seminário Unido encontramos três instituições, uma em São Paulo, uma em Minas Gerais e uma no Rio de Janeiro. Esta última instituição é filiada à Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). Acreditamos que pode ter sido a entidade em que Macedo realizou seu curso de bacharelado em Teologia por causa da sua biografia, embora não saibamos a data em que concluiu seus estudos. Ainda, o endereço informado no *web-site* da ASTE não está disponível para acesso, o endereço é: <http://www.seminariounido.edu.br/>.

2) A FATEBOM informa no seu *web-site*, <http://www.fatebom.com.br/>, a oferta de cursos de graduação e pós-graduação *strictu-sensu*, porém válidos somente para fins “eclesiásticos”. Isto é sem validade ou reconhecimento pelos órgãos públicos responsáveis pela avaliação e autorização de funcionamento de cursos de graduação e pós-graduação, o MEC e a CAPES, respectivamente.

3) A Federación Evangélica Española de Entidades Religiosas (FEEDER) na verdade chama-se Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de Espana (FEREDE) e conta com um *web-site* oficial no seguinte endereço: <http://www.ferede.org/general.php> Curiosamente não se observa nesse sítio nenhuma referência a cursos de pós-graduação de nenhuma ordem.

⁵⁸ Usaremos como principal referência para contar a história da IURD a biografia do Bispo Macedo, sempre em diálogo com os estudo sociológicos e históricos sobre a igreja. Fizemos essa opção por entendermos que essa biografia representa uma autocompreensão da igreja, e a partir dela podemos identificar como se constrói o mito em torno da IURD.

Se compararmos essa passagem com os dados históricos apresentados por Mariano e Freston, constataremos que ambos estudiosos confirmam a mudança de nome da igreja, porém apresentam uma versão diferente sobre o “exército liderado pelo bispo Macedo”. Para eles, era, na verdade, um grupo de pessoas que disputava a liderança da igreja que acabou ficando com Macedo. Para Freston (1994, p. 133): “*Macedo parece ser o único do grupo de líderes saídos da Nova Vida que continua na IURD*”. Segundo Mariano (1999), houve uma cisão já entre os fundadores da Cruzada Do Caminho Eterno. Dos fundadores: os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e Edir Bezerra Macedo, os três últimos saíram da Cruzada / Casa da Bênção⁵⁹ a fim de fundar a IURD. Soares, cunhado de Edir Macedo, sairia em 1980 para fundar a IIGD, e o último a se desligar da IURD foi Lopes, em 1986, depois de se eleger deputado constituinte por indicação de Macedo. Vejamos como Mariano retrata a ruptura de Soares com a IURD:

No princípio, o missionário Romildo Soares era o líder da Universal e seu principal pregador. Sua liderança, contudo, logo começou a ser atropelada pelo estilo autoritário e centralizador de Macedo, bem como por seu carisma, dinamismo e pragmatismo. Soares aos poucos foi perdendo terreno no controle da denominação para Macedo, seu cunhado, que adquiria crescente destaque entre fiéis e pastores da igreja por meio de programa (alugado inicialmente com doações de uma fiel curada da igreja) de 15 minutos que apresentava na Rádio Metropolitana, do Rio. Em fins dos anos 70, os dois chegaram a um impasse. Macedo, então, para decidir qual deles permaneceria à frente da igreja, propôs que a disputa se resolvesse por meio de votação do presbitério. Macedo venceu o pleito. Soares, compensado financeiramente, desligou-se da Universal para fundar, em 1980, nos mesmos moldes de sua antecessora imediata, a Igreja Internacional da Graça de Deus. (Ibid., p. 56)

Vemos, então uma postura contrastante entre a história oficial da igreja e a historiografia da IURD. Enquanto para a primeira Macedo tinha constituído desde o início um exército coeso, para a segunda esse grupo se afigura como um conjunto de líderes religiosos que disputavam a liderança da que seria a mais bem sucedida igreja neopentecostal. A própria biografia do Bispo Macedo retrata a relação tensa com o missionário RR Soares. Nela se lê que os pastores que participaram da

⁵⁹ Este é um aspecto que não conseguimos elucidar nas fontes consultadas. Não temos certeza se a Casa da Bênção foi o primeiro nome da IURD fundada pelos dissidentes da Cruzada ou se foi uma mudança de nomenclatura da Cruzada da qual sairia o grupo que fundaria a IURD.

votação reconheciam a liderança de Macedo. Ainda, Macedo aproveita para criticar as estratégias proselitistas do seu cunhado.

Após a derrota, Soares não quis permanecer. Nos dias de hoje, Edir e o cunhado pouco se falam. De tempos em tempos, o bispo recebe reclamações de que Soares tenta atrair fiéis da Universal, enviando emissários para divulgar suas doutrinas dentro dos próprios tempos de Macedo. Procurado para fala sobre o assunto, RR Soares preferiu não se manifestar. [...]

- Ele vai aonde eu vou. Busca gente em nossa igreja em vez de pregar lá fora, onde há tantas pessoas sofridas. Mas não tem problema... (TAVOLARO, 2007, p. 115)

Destacamos, ainda, dois importantes aspectos desse processo de constantes cisões, fato bastante normal entre as denominações pentecostais, em especial no neopentecostalismo. Por um lado, isso representa o frágil e ambíguo solo em que se assenta o neopentecostalismo, constituído pela necessidade da liderança carismática e pela tendência contrária à institucionalização e à rotinização do carisma. Por outro lado, as constantes cisões no meio neopentecostal só promovem o crescimento do movimento. Como já apontamos, é possível falar em um “espírito neopentecostal”. As novas igrejas do movimento, na medida que ganham novos fiéis e aumentam a capilaridade do neopentecostalismo, contribuem decisivamente para a sua expansão.

O crescimento da IURD surpreende. O que mais chama a atenção é que o crescimento é multi-lateral, em número de fiéis, templos, inserção na política, redes de comunicação e na expansão internacional. Campos (2005) sublinha que os resultados do Censo do ano 2000 mostram a IURD como a terceira maior igreja pentecostal do Brasil. Em 2000, havia no país 17.700.000 evangélicos. Desse total, 74% se concentrava em apenas três denominações: a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã e a Igreja Universal, com 47,7%, 14,04% e 11,85% do total respectivamente. Assim, em 23 anos de existência, a IURD passou do “tempo de vacas magras” da Abolição a contar com mais de dois milhões de fiéis no Brasil e uma extensa rede de templos em todos os estados brasileiros e no exterior.

Mariano (2004) apresenta de forma sintética e contundente o crescimento da IURD.

Nenhuma outra igreja evangélica cresceu tanto em tão pouco tempo no Brasil. Seu crescimento institucional foi acelerado desde o início. Em 1985, com oito anos de existência, já contava com 195 templos em quatorze Estados e no Distrito Federal. Dois anos depois, eram 356 templos em dezoito Estados. Em 1989, ano em que começou a

negociar a compra da Rede Record, somava 571 locais de culto. Entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600%. Nos primeiros anos, sua distribuição demográfica concentrou-se nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Salvador. Em seguida, expandiu-se pelas demais capitais e grandes e médias cidades. Na década de 1990, passou a cobrir todos os Estados do território brasileiro, período no qual logrou taxa de crescimento anual de 25,7%, saltando de 269 mil (dado certamente subestimado) para 2.101.887 adeptos no Brasil, de onde se espalhou para mais de oitenta países. Em todos eles, conquista adeptos majoritariamente entre os estratos mais pobres da população. (p. 125)

Esses números mostram o grande êxito proselitista da IURD, embora seja inegável a última afirmação sobre a procedência sócio-econômica dos fiéis da IURD, o que pode ser corroborado com os dados da pesquisa Novo Nascimento, que identificou entre os fiéis da IURD o grupo não somente com menores ingressos, mas também menos escolarizado dentre os pentecostais. (FERNANDES et al, 1998). Porém, Freston (1994) chama a atenção para um fato que deve ser considerado: *“A IURD conseguiu em pouco mais de uma década o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social”* (p. 135). Mesmo que seja verdade que a maioria dos fiéis da IURD é composta por pessoas das camadas populares, não deve ser desconsiderada a presença das camadas médias e média-alta.

Outro aspecto marcante da IURD é sua ampla rede de templos no mundo inteiro. A igreja está presente nos cinco continentes, com diferenças significativas de expansão e penetração entre eles. Conforme a biografia do Bispo Macedo, o primeiro movimento de internacionalização da IURD se deu em direção aos Estados Unidos. Em 1980 foi inaugurado o primeiro templo nesse país, mais precisamente em Mont Vernon, Nova York (TAVOLARO, 2007). No entanto, parece que esse movimento não teve o sucesso esperado, possivelmente por ter sido motivado por um projeto ambicioso demais para o contexto sócio-cultural em que estava ingressando a IURD. Conforme relata Mário Justino – ex-pastor da IURD e autor do livro *“Nos bastidores do Reino – a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus”* –, o projeto de Macedo era conquistar o povo (branco?) norte-americano, mas teve que mudar seus planos e se orientar para os grupos de migrantes principalmente latino-americanos:

Quando aportou em Nova York, em 1987, Macedo dizia que em dois anos a sua Igreja repetiria nesse país o mesmo sucesso ocorrido nos

países latinos por onde ele havia passado. Mesmo porque, apesar de ter surgido no Brasil, a meta da Universal eram os EUA. [...]

A primeira Igreja Universal do Reino de Deus em solo americano foi instalada na Segunda Avenida, em Manhattan. Depois veio a do Brooklyn, bairro que, segundo pastor Márcio, o bispo teria rejeitado, no início, por achar que tinha muitos negros e hispânicos. Ironicamente, por se tornar a maior igreja da cidade, foi com o dinheiro dos negros e hispânicos do Brooklyn que Macedo comprou sua mansão nos arredores milionários de Nova York. Um reduto de barões de Wall Street. (JUSTINO, 2002, p. 105 – 106)

Também cumpre lembrar que o processo de internacionalização do pentecostalismo brasileiro representa, como já dissemos, uma inversão da corrente migratória missionária do pentecostalismo originária dos Estados Unidos. Segundo Mariano (2004), em 2003 a IURD contava com 80 templos em 13 estados norte-americanos.

A outra “ponta de lança” da expansão internacional da IURD aconteceu rumo à América do Sul. Segundo a versão oficial o primeiro templo aberto na região foi em Córdoba – Argentina:

Depois dos Estados Unidos, os países de língua espanhola foram os primeiros a ser alcançados por Edir Macedo. Começou em 1989 com um pequeno templo na província de Córdoba, na Argentina, e espalhou-se pela América Latina. (TAVOLARO, 2007, p. 245)

Posteriormente a expansão se deu rumo à Europa e África. Aparentemente a África tem se apresentado como um terreno fértil para a expansão da missão da Universal. Em 2007 o bispo Macedo inaugurou um faraônico templo em Soweto, na periferia de Johannesburg – África do Sul.

Entretanto, é bom frisar que o sucesso da expansão internacional parece estar condicionado pela força da tradição religiosa imperante no país em que a IURD procura ingressar. Nesse sentido, os estudos internacionais realizados em perspectiva comparada sugerem que a IURD vê sua penetração dificultada em países em que a “religião matricial” (CAMPOS, 2005) é contrária à estrutura ritual e teológica da IURD, como por exemplo, no México. Nesse país, a IURD não consegue se expandir em virtude do fortíssimo enraizamento do culto à virgem de Guadalupe, o que contraria os pressupostos teológicos da IURD (DORAN, 2003). Nesse contexto é possível observar que a IURD não modifica suas posturas teológicas e suas práticas rituais para se adaptar e melhorar seu sucesso proselitista, mas permanece coerente com elas, mesmo que isso signifique limitar seriamente sua capilarização. Semán (1998) constata que na Argentina o discurso

da teologia da prosperidade tem (tinha) dificuldades de se inserir em virtude da tradição populista da política argentina. “De un lado (los fieles) adoptan y modifican el sesgo consumista y hedonista presente en los discursos de la prosperidad. De otro rechazan las prácticas relativas al diezmo con respuestas que desarrollan y contraponen otros criterios bíblicos.” (SEMÁN, 1998).

Aparentemente, a IURD teve uma significativa expansão na Argentina a partir da última grande crise política e econômica do país que eclodiu em 2001. Em se confirmando esses dados, é possível alavancar a hipótese de Rolim (1980), de que o proselitismo pentecostal seria beneficiado nos períodos de crise.

O crescimento da IURD não pode ser restrito ao campo estritamente religioso. As ligações da IURD com a política partidária são longas e merecem ser rapidamente apontadas. Desde a década de 1980, com menos de 10 anos de vida, a IURD elegeu candidatos próprios, ministros religiosos e não, para cargos eletivos. Em 1986, Roberto Augusto Lopes, um dos fundadores da IURD, elegeu-se deputado federal constituinte pelo PTB do Estado de São Paulo. Em 1990 foram três deputados federais. Inclusive irmãos do bispo Macedo chegaram a se eleger como deputados estadual e federal. O crescimento da representação da IURD no Congresso Federal foi muito expressivo na década de 1990 e no início dos anos 2000, chegando a ter na legislatura 2003-2006 a sua maior representação até o presente momento no Congresso, 22 parlamentares. Devido ao envolvimento de deputados do partido com os escândalos do “mensalão” e dos “sanguessugas”, na atual legislatura (2007-2010) essa representação caiu drasticamente e hoje se restringe a 4 deputados federais e 1 senador.⁶⁰ Esses 4 deputados estão vinculados a 3 agremiações políticas diferentes: 2 se elegeram pelo PMDB, 1 pelo PP e 1 pelo PRB, o que mostra a tendência da IURD em inserir seus candidatos em diversas legendas. Outro dado interessante, e que talvez revele a postura centralizada de indicação dos candidatos, é que todos os deputados federais eleitos estão cumprindo seu primeiro mandato. Esse dado pode indicar dois elementos interessantes de análise: por um lado que o apoio institucional é decisivo para angariar votos (ver MARIANO, 1999) e, por outro lado, a postura da igreja de

⁶⁰ Também lembramos que a legislatura passada foi a que teve a maior representação da bancada evangélica da história. O grupo era formado por 70 deputados: na legislatura atual, devido ao já referido envolvimento dos parlamentares com os escândalos do mensalão e dos sanguessugas, o grupo se reduziu a 30 integrantes. Desse grupo a igreja pentecostal com a maior representação é a Assembléia de Deus (AD) com 8 deputados federais. Fonte: Folha Online - 11/10/06 – Disponível em : <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u85068.shtml>

procurar manter a imagem de probidade dos candidatos lançados por ela. Na época em que eclodiu o escândalo dos sanguessugas, meses antes da eleição de 2006, estava realizando o trabalho de campo e numa reunião o bispo Wagner destaca:

[...] a importância de “homens de Deus estarem na política”. Diz ainda que muitos pensam que “eles também metem a mão no bolso” (em referência ao bispo Rodrigues, ex-deputado que renunciou por estar envolvido no esquema dos sanguessugas), mas destaca que ele (sem citar o nome) “foi logo expulso da Igreja” (Diário de campo 09/05/06).

A tendência ideológica era no início de centro-direita, e para cargos majoritários eram apoiados candidatos que respondiam a esse perfil, como Paulo Maluf e Fernando Collor (FRESTON, 1994; MARIANO, 1999). A cúpula da Igreja Universal chegou a declarar seu anti-petismo e sua postura contrária ao então candidato Luís Inácio Lula da Silva. Inclusive na eleição de 1988 chegou a ser processada por divulgação de material de campanha de Fernando Collor nas suas igrejas. Posteriormente, esse dado parece se consolidar na medida em que a IURD se vincula de maneira cada vez mais forte com o Partido Liberal (PL), atual Partido da República (PR), que mesmo declarado como liberal tem um comportamento político de caráter fisiológico e não ideológico. Essa postura parece sofrer uma inflexão em 2002, com o apoio ao atual presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, que tem como seu Vice-Presidente o empresário mineiro José Alencar, filiado à época ao PL e atualmente no Partido Republicano Brasileiro (PRB). Essa agremiação política foi criada em 2005 e afirma nos princípios do seu programa uma postura de centro-esquerda, dando forte ênfase ao papel do Estado na regulação da vida social e econômica, defendendo ao mesmo tempo o “capitalismo regulado” e a livre iniciativa (iniciativa privada), bem como o acesso universal à saúde, educação e moradia, garantidos pelo Estado.⁶¹ No entanto, essa postura não parece clara. Se atentarmos para a eleição municipal no Brasil realizada em 2008, veremos que o PRB se comportou como um partido fisiológico. Nessa eleição, o PRB fez alianças com os mais diversos partidos no Brasil. Tomou parte de alianças consideradas tanto de direita, coligando-se com os Democratas (DEM) em algumas cidades, e de esquerda, articulando-se com o Partido Comunista do Brasil (PC do B). Contudo, se atentamos para as manifestações do seu mais proeminente representante no Congresso Nacional, o Senador Marcelo Crivella (PRB – RJ) teremos outra postura: por diversas vezes ouvimos diversas vezes o Senador

⁶¹ Fonte: <http://www.prb.org.br/>

Marcelo Crivella foi à tribuna do Senado Federal esbravejar contra Fidel Castro e defender ferrenhamente o livre mercado e a propriedade privada. Esse ideário também se expressa nos cultos como percebemos em uma das reuniões que participamos na seguinte fala do bispo:

É só uma chuva sem vergonha como esta cair e as pessoas não vêm! Não é possível que aquele que cumpre e faz sacrifício por Deus receba a mesma bênção que aquele que é preguiçoso e fica em casa! Deus valoriza o trabalho, o sacrifício! Você que está aqui acha que é justo que aquele que ficou em casa tenha a mesma bênção que você? **A igualdade não combina com justiça!** Não é aceitável a igualdade. Vocês não acham?" Todo mundo responde "sim!! (Diário de campo – 11/11/2007)

O grande triunfo da IURD na política é a expressiva fidelidade eleitoral dos seus fiéis na hora de emitir seu voto, seguindo as orientações da denominação. Fernandes et alii. (1998) identificaram que os membros da IURD são os que mais seguem as orientações da igreja para emitir seu voto, constituindo-se a IURD, assim, em um importante ator na vida política nacional, porque pode se valer desse alto grau de fidelidade para a negociação política.

Porém, a adesão política dos candidatos da IURD não tem grande apelo fora das fileiras do membros da denominação. Talvez por ser, ao mesmo tempo, a maior igreja neopentecostal e a que mais cresce, e aquela que gera a maior resistência, inclusive dentro do campo pentecostal como constata Fernandes et alii. (1998). Vimos essa tendência nas eleições majoritárias de maior destaque de que participou o partido. Tanto na eleição para governador do Estado do Rio de Janeiro realizada em 2006, como na eleição para prefeito da capital fluminense de 2008, observamos um quadro muito semelhante: Marcelo Crivella iniciou a campanha com uma ampla margem de vantagem nas pesquisas de intenção de voto, que se dissipou à medida que se aproximava a data da eleição, e em nenhum dos dois pleitos conseguiu sequer ir ao segundo turno. Situação semelhante registramos em Florianópolis na última eleição para prefeito e vereadores realizada em outubro de 2008: O PRB lançou cinco candidatos, nenhum deles se elegeu. Porém, nos chamou a atenção a distribuição dos votos conseguidos por eles. Juntos os cinco candidatos totalizaram 4291 votos. Todavia, a distribuição dos votos foi chocante, o candidato mais votado, o bispo Alceu Nieckartz, vereador e fundador e líder político da IURD em Santa Catarina, somou 3.081 votos. Resultado que o situou como o 12º candidato a vereador mais votado, porém a baixíssima capacidade de arregimentar votos dos

seus companheiros de partido lhe impediu ser reeleito. A concentração dos votos pode ter sido motivada pela popularidade do bispo entre os fiéis da IURD na capital de Santa Catarina e pela presença dele nas reuniões como “candidato oficial” da igreja, o que pode ter levado os membros da igreja a se inclinar pelo bispo Alceu. Assim, parece que a IURD conta com um triunfo que é a fidelidade dos seus fiéis na hora do voto, mas também registra uma grande desconfiança dos não-membros na hora de emitir seu voto.

Por fim, destacamos que toda a ação política dos membros da IURD é vista como o cumprimento de um mandato divino. No *web-site* da igreja até pouco tempo atrás havia um link chamado “homens de Deus na política”, que, não sabemos por que motivos - foi desativado. Entretanto, no jornal semanal Folha Universal⁶² destina-se uma ou duas páginas centrais para divulgar as ações e conquistas dos parlamentares vinculados à denominação nas esferas municipal, estadual e federal. Em reunião que assisti, o bispo Wagner ressaltou que para os candidatos da IURD, à época o bispo Alceu e a pastora Odete de Jesus, a assembléia “era o seu altar”. (Diário de campo 09/05/06)

Outro aspecto ressaltado e característico da IURD é ser, além de um império religioso, um império econômico. Em controvertida matéria jornalística da Folha de São Paulo a jornalista sênior Elvira Lobato apresenta o que denomina de “império empresarial” conquistado pela IURD em 30 anos de existência.⁶³ Segundo a jornalista

Em 30 anos de existência, completados em julho, a Igreja Universal do Reino de Deus construiu não apenas um império de radiodifusão, mas um conglomerado de empresarial em torno dela. Além de 23 emissoras de TV e 40 de rádio, o levantamento da **Folha** identificou 19 empresas registradas em nome de 32 membros da igreja, na maioria bispos.⁶⁴

⁶² O jornal Folha Universal é o principal meio de comunicação gráfica da IURD com uma tiragem semanal que superam os dois milhões de exemplares. Voltaremos à descrição deste meio de comunicação logo adiante.

⁶³ Esta matéria jornalística suscitou um dos mais intensos conflitos vistos recentemente na esfera judicial. Depois da publicação da matéria foram impetradas 47 ações judiciais de indenização por danos morais por parte de fiéis e pastores da IURD contra o jornal Folha de São Paulo. A estratégia de iniciar processos simultâneos dificulta seriamente a possibilidade da parte acusada se defender, em virtude da alta possibilidade de haver citações simultâneas em cidades muito distantes. O não comparecimento a uma citação judicial pode levar a ser declarado culpado à revelia. A IURD distanciou-se oficialmente em nota divulgada em 19/02/08 de qualquer protagonismo na coordenação das ações judiciais. Porém, para o Jornal Folha de São Paulo é muito provável que essa articulação tenha acontecido porque “as petições tinham parágrafos idênticos” (Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u370903.shtml>). Se a articulação das ações de fato existiu, mostra a sofisticada assessoria jurídica com que conta a IURD. No entanto, as ações foram extintas e, até onde temos conhecimento, nenhuma delas condenou o jornal, até agora.

⁶⁴ Fonte: Jornal Folha de São Paulo – 15/12/2007.

O principal ramo em que a IURD detém considerável poder financeiro reside nos meios de comunicação de massa, principalmente eletrônicos. Segundo os dados apresentados pela jornalista, a IURD detém a maior rede de concessões de rádio e TV do Brasil, com 23 concessões de TV e com 40 concessões de rádio. Está à frente da Rede Bandeirantes, com 19 e 27 respectivamente, da Rede Globo, com 5 e 18, e da SBT, que conta com 10 concessões de TV e nenhuma de rádio. Além disso, conta com 2 jornais; pessoas vinculadas à IURD são donas dos jornais “Hoje em Dia” de Belo Horizonte e o “Correio do Povo” de Porto Alegre.. Todas as concessões estão em mãos de bispos diretamente ligados ao bispo Macedo. A Rádio e TV Record S.A. pertence integralmente ao casal Macedo. Edir Macedo possui 90% das ações e os 10% restantes pertencem à sua mulher. A Record, que fora comprada por Edir Macedo de Sílvio Santos em US\$ 45 milhões, está avaliada atualmente em US\$ 2 bilhões. Todas essas concessões permitem alavancar o trabalho de tele-evangelismo que se realiza através das diversas redes de rádio e TV que transmitem programação evangelística ligada à igreja. São elas: a Rede Record, a Rede Gazeta e a Rede Mulher, hoje Record News no campo televisivo; e a rede Aleluia⁶⁵ na radiofonia.

A IURD conta, ainda, com o jornal semanal Folha Universal, que é editado pela Ediminas (também de pessoas vinculadas à Universal), e distribuído nas reuniões no momento final da oferta, quando o pastor ou bispo pedem para ofertar “até quem tem uma moeda”. Atualmente a tiragem é superior a aos 2,3 milhões de exemplares, mas, segundo informações da Revista Veja existe o plano para ir além de duplicar a tiragem em dois anos, sendo o objetivo alcançar a edição de 5 milhões de exemplares.⁶⁶ Outro veículo de comunicação impresso é a revista Plenitude, que conta com um sofisticado *lay-out* gráfico.

O investimento em meios de comunicação de massa, principalmente na mídia eletrônica não é gratuito. Segundo Mariano (1999) o crescimento da IURD se

⁶⁵ A Rede Aleluia é uma rede de radiodifusão criada pela IURD em 1995 na cidade de Rio de Janeiro. Atualmente a rede é constituída por 64 emissoras e cobre 75% do território nacional. O objetivo central da rede é a evangelização, já que a radiofonia é considerada o meio de comunicação mais eficaz para a tarefa evangelizadora. A programação é constituída por programas de música *gospel*, a cada duas horas se dão orientações aos fiéis e durante as quais estes últimos são atendidos ao vivo. Por duas vezes por dia é transmitida “A palavra amiga” do Bispo Macedo. Além disso, diariamente é transmitido um programa que antecipa a reunião do dia seguinte. O pastor ou bispo responsáveis por cada reunião é quem oficia como o locutor do programa. Durante a programação também são transmitidas notícias e comentários sobre saúde e embelezamento corporal. Para maiores informações consultar: <http://www.redealeluia.com.br>

⁶⁶ Fonte: <http://veja.abril.com.br/121207/radar.shtml>

acelera na década de 1980 quando Macedo inicia seu processo de investimento nos meios de comunicação de massa. O mesmo autor nos diz que “*desde o princípio, Macedo adotou a evangelização eletrônica como carro-chefe de sua estratégia proselitista*” (MARIANO, 2004, p. 125).

Cabe lembrar, ainda, que esses meios de comunicação, particularmente a Rede Record de Televisão, são uma importante ferramenta para sair em defesa da igreja quando esta se sente atacada pela grande mídia. Exemplo claro é o caso da matéria publicada pelo Jornal Folha de São Paulo, antes referida. No dia em que a matéria foi publicada encontrava-me na Catedral de Florianópolis, assistindo à reunião. Durante a mesma o bispo Wagner frisou diversas vezes para todos assistirmos no programa Domingo Espetacular da Record a matéria sobre a igreja que mostraria como “realmente a igreja é” (Diário de campo – 15/12/07). Assisti à noite a matéria e nela não se discutia nenhuma das informações sobre o “império empresarial”, mas eram mostradas pessoas de diversos extratos sociais, desde favelados, passando por esportistas até médicos e empresários, que contavam suas histórias de conversão e sucesso pelo seu ingresso na IURD. Situação semelhante se deu quanto foi descoberto o esquema dos sanguessugas, no qual se viram envolvidos diversos pastores e bispos vinculados à IURD, sendo o bispo Rodrigues o mais importante.

Ouro fato destacado diz respeito à maneira como são apresentadas as matérias jornalísticas sobre as igrejas concorrentes. No momento da sucessão papal, quando Joseph Ratzinger foi eleito, na transmissão da Record se frisava a todo momento que um dos cardeais que estava presente era acusado de pedofilia nos Estados Unidos. Assim, a mídia eletrônica cumpre um papel não somente proselitista, mas também é usada para defender a imagem da IURD perante a opinião pública.

Elvira Lobato identificou, como já salientamos, que o *holding* empresarial vinculado à IURD não se restringe aos meios de comunicação, mas o extrapola significativamente. Além da extensa rede de emissoras televisivas e radiofônicas e dos jornais impressos, a jornalista destaca 2 gráficas (a Ediminas –MG- e a Editora Gráfica Universal⁶⁷ – RJ); 4 empresas de participações (a MJC Empreendimentos - SP-, a Uni Participações -SP-, a Cremo Participações –SP- dedicada ao loteamento

⁶⁷ Atualmente não se registram mais publicações pela Editora Universal, mas pela UNIPRO.

e incorporação de imóveis; e a Unimetro Empreendimentos -SP); 1 empresa de táxi aéreo (a Alliance Je - SP); 1 agência de turismo, (a Monte Sinai Turismo - SP); 1 imobiliária (a Colonial Administração de Imóveis - SP); e 1 seguro de saúde (a Life Empresarial Saúde Evangélica - SP).⁶⁸ Por trás da Unimetro, estaria a Cableinvest registrada nas ilhas Jersey, paraíso fiscal do Canal da Mancha que, segundo a reportagem, serviria para esquentar os dízimos dos fiéis. Mariano (1999) identificava no final dos anos 1990 também a posse do Banco Metropolitano, da Uni Line (processamento de dados), a Unitec (construtora), a UniCorretora (seguradora), a Line Records (gravadora), a Frame (produtora de vídeos), a Investholding Limited, sediada nas Ilhas Cayman, e uma fábrica de móveis.

Somos levados a crer que as informações apresentadas acima são verídicas em virtude do criterioso procedimento da jornalista para coletar e cruzar suas informações. Porém, mesmo que não sejam integralmente verdadeiras, são suficientemente fortes para nos dar uma idéia do poder econômico que detêm a Igreja Universal do Reino de Deus. Mas, o que mais impressiona, é a maneira em que essas empresas são compradas e transferidas de dono quando necessário. Segundo apurou Elvira Lovato o sistema se organiza da seguinte maneira, o bispo escolhido para realizar a transação recebe um empréstimo da Cremo Empreendimentos no valor da operação e passa a ter concomitantemente as ações da nova empresa e uma dívida. *“Na estratégia da IURD, segundo ex-acionistas, quando as empresas passam de um bispo para outro, a venda é feita pelo valor da dívida, e o comprador herda o empréstimo”*.⁶⁹ Mesmo que os bispos que se tornam acionários das empresas sejam escolhidos com muito cuidado, essa relação não é imune a eventuais rupturas e tensões, como o mostra a reportagem, exemplificando-o com os casos de ex-bispos que acionaram judicialmente a IURD ou a algum dos seus membros.

Todo esse império empresarial é concebido pela sociologia da religião brasileira e pela grande mídia, com destaque para a Rede Globo de Televisão e o Jornal Folha de São Paulo, como fruto do processo de exploração das massas excluídas por uma igreja de aproveitadores. No entanto, nos parece adequada a análise de Paul Freston sobre esse assunto: *“A Universal tem uma visão de penetração da sociedade, um conceito arrojado de missão religiosa. **Todo império***

⁶⁸ Jornal Folha de São Paulo – 15/12/2007.

⁶⁹ Jornal Folha de São Paulo – 15/12/2007.

econômico (e força política) é funcional para a missão religiosa [...] (FRESTON, 1994, p. 143 – o negrito é nosso). Julgamos pertinente essa lembrança porque podemos cair na tentação de inverter essa relação dizendo que a missão religiosa é funcional para a construção de império econômico. Voltaremos a esse ponto por ser crucial para a nossa pesquisa. Se entendermos (como é a postura mais comum no meio acadêmico) que as igrejas neopentecostais são meros “mercados da fé”, tornamos a relação entre religião e economia uma relação funcional. Se, assumimos como uma das tarefas de investigação, como nós pretendemos, explorar as relações complexas, as imbricações entre religião e economia na modernidade, essa relação não pode ser meramente de caráter funcional.

Essa lógica de funcionamento da posse das empresas vinculadas à IURD somente pode funcionar se ancorada em uma organização administrativa verticalista. Mariano (1999) nos diz que

Um líder pentecostal pode ser ditador e carismático e, contudo, comandar não mais que uma minúscula e inexpressiva igreja na periferia. Macedo, além de ditador, bom comunicador e carismático, demonstrou ser exímio empreendedor religioso e administrador de empresas. (p. 64)

A lógica vertical de relações de poder marca toda a estrutura administrativa da IURD. O governo da IURD está assentado na figura do bispo Primaz, cargo vitalício ocupado por Edir Macedo. Mariano (1999) apresenta de maneira clara a estrutura administrativa da IURD

O governo eclesiástico da Universal é centralizado em torno de seu líder carismático. Sua estrutura de poder é vertical, despótica até. A instância máxima é o Conselho Mundial de Bispos, seguida abaixo pelo Conselho de Bispos do Brasil e, na base da pirâmide hierárquica, pelo Conselho de Pastores. Na prática, porém, o bispo primaz, escudado em seu poder vitalício e ancorado no discurso de que o próprio Deus o escolheu para exercer tal autoridade, que não pode ser questionada, decide e comanda. Pastores e congregações não possuem autonomia alguma. Os fiéis não escolhem os líderes locais. Estes, por sua vez, obedecem a um esquema de rodízio (permanecem dois anos, no máximo, numa mesma congregação) e não gerenciam os recursos que arrecadam. (p. 63)⁷⁰

⁷⁰ Em consonância com esta idéia registramos no nosso diário de campo a fala do bispo Wagner sobre não ter nenhuma posse: “Estou dando a minha vida por você e você não faz nada? (o que significa fazer?) Incrédulo! Eu tenho passado madrugadas orando! Noites em claro! Se eu sair hoje da Igreja saio com uma mão atrás e outra na frente. Não tenho nada! Nada!” (Diário de campo 02/12/07)

Essa estrutura administrativa é altamente propícia para a implantação de novos projetos e mudanças de rumo. A quase inexistência de oposições deixa o caminho livre para que as decisões da cúpula episcopal sejam colocadas em prática sem dilações, reforçando a idéia de que a força da denominação reside na sua unidade. Mariano (2004) entende que

[...] o governo episcopal tal como exercido pela igreja reforça a unidade e a coesão denominacional, dinamiza o processo decisório, agiliza a transmissão de ordens superiores e a realização de trabalhos administrativos, organizacionais e de evangelismo, permite centralizar a administração de recursos coletados e fazer investimentos caros e estratégicos, como a abertura de novas congregações e frentes de evangelização, a construção de templos de grande porte, a compra de emissoras de rádio e TV, a criação de gravadoras, de editoras e de outros empreendimentos. (p. 126)

Essa lógica vertical de relações de poder também se está mostrando eficaz para definir a sucessão no comando da IURD. Ao que tudo indica a nomeação do próximo líder da igreja será realizada pelo bispo Macedo. Na sua biografia o Bispo Macedo revela que o seu sucessor será o atual responsável pela igreja no Brasil, o bispo Romualdo Panceiro. Vemos nas palavras de Edir Macedo a certeza de que sua determinação será seguida sem objeções:

- Se eu morrer hoje, o Romualdo assume tudo. E tenho certeza de que os demais bispos irão respeitá-lo como me respeitam hoje. A Igreja Universal não é um trabalho pessoal, mas uma obra espiritual. (TAVOLARO, 2007, p. 259)

A identidade de Macedo aproxima-se, assim, daquela de um legislador absoluto, daquele cuja palavra equivale-se à lei. Tem-se, assim, uma diferença entre a IURD e as igrejas históricas, principalmente a Igreja Católica: a inexistência de algo como um código canônico, sendo substituído pelas normas instituídas pela liderança, mas sem chegar a conformar um documento que as formalize; deixando, assim, bastante abertura para decidir a partir das situações que emergem no cotidiano da vida eclesial. Esse caráter de legislador ou magistrado absoluto é assumida por quem estiver no comando, representando a figura do bispo primaz. Para exemplificarmos o que estamos dizendo, vale a pena transcrever da biografia do bispo Macedo uma extensa passagem reveladora, que narra o procedimento de desligamento de um antigo bispo do Rio de Janeiro:

Em 2007, um dos bispos mais conhecidos, há dezoito anos na instituição, responsável pela Universal do Rio de Janeiro, foi desligado após cometer adultério. Romualdo Panceiro comandou o

encontro, mais do que nunca a portas fechadas, para 2 mil pastores e mulheres daquele estado.

Antes, conversou por telefone com Edir Macedo, que determinou como deveria proceder.

Romualdo entrou no altar seguido pelo ex-bispo, já sem gravata – sinal de que algo estava errado. Após explicar o acontecido ao microfone, diante da perplexidade de todos, perguntou se as acusações eram verdadeiras. De cabeça baixa, ele confessou.

- Eu trouxe você aqui para olhar na cara desses pastores. Durante esse tempo todo você pregou a fidelidade para eles, não foi? Dizia que era importante ser fiel a Deus e a sua mulher. Dizia que a salvação de sua alma dependia dessa fidelidade, não foi? Porque é o que a Bíblia diz, é o que nós acreditamos, é o que nós vivemos. Você cobrou isso deles. E agora? – perguntou Romualdo.

O templo está mudo. Pastores atentos no altar.

- O que você tem a dizer para eles? E agora? – voltou a perguntar.

- Que me perdoem.

A estupefação continua. Romualdo encerra o assunto:

- Por favor, agora nos dê licença. Esta reunião é somente para homens e mulheres de Deus, pastores da Igreja Universal. **A partir de hoje, você não é mais nada na igreja.**

O ex-bispo deixa o altar.

Pedimos a Edir Macedo uma explicação para o procedimento.

- Esse é o rigor da Igreja Universal. Nosso trabalho é de risco. Cair em tentação é coisa do homem, mas Jesus falou: “Orai para não cair em tentação”. Nós ensinamos os pastores a se guardarem, a não correrem riscos. Que autoridade tem para pregar o Evangelho um pastor que caiu em adultério? Que autoridade ele tem para orientar alguém com problemas no casamento? É como os padres. Eles não podem falar sobre casamento, sobre filhos. Eles não têm família.

O bispo reforça a tese da ordem.

- A palavra é disciplina. Qual instituição não tem leis? Qual igreja, qual empresa, qual país? Se não há disciplina moral, não há disciplina espiritual. **O Romualdo fez aquela reunião porque eu mandei.** (TAVOLARO, 2007, p. 105 – 106 – o negrito é nosso)

A situação apresentada é semelhante a uma corte marcial, vigente em estado de exceção. O magistrado elevado na condição de soberano executa sem direito a apelação. A sua palavra coincide sem fissuras com a lei. As palavras proferidas por Panceiro (“a partir de agora você não é mais nada na igreja”) retratam o pertencimento da vida do bispo à igreja; é na entrega a um poder absoluto que reside a possibilidade de pertencer ao corpo pastoral e episcopal da IURD, e esse vínculo é cada vez mais intenso conforme se eleva a posição do indivíduo na hierarquia eclesial.

Importa ressaltar ainda que toda a máquina da IURD somente pode funcionar porque conta com milhares de pastores que trabalham em tempo integral e obreiros que se dedicam incansavelmente “à Obra”. Esse engajamento é notável e é, sem dúvidas, a mola propulsora da igreja. Segundo Mariano (2004):

Para manter essa “máquina” funcionando num tal ritmo de linha de produção, seus pastores trabalham em período integral, dedicando-se exclusivamente à denominação. Vínculo e compromisso institucionais que constituem enorme vantagem competitiva em relação às outras igrejas pentecostais, cujos pastores exercem outras atividades profissionais. A Universal, além disso, conta com o trabalho cotidiano de dezenas de milhares de obreiros voluntários, que desempenham tarefas cruciais para garantir o bom funcionamento dos cultos e da evangelização profissional. (p. 128)

Entendemos que na diferenciação de papéis na estrutura administrativa da IURD reside o nível de compromisso exigido pela denominação, e o papel exercido está diretamente vinculado com o nível de santidade que se exige que o indivíduo comprove. Ampliaremos este ponto quando discutamos a ética neopentecostal.

A modo de síntese da nossa exposição anterior, notamos que a enorme força política, econômica, midiática e principalmente religiosa da IURD está orientada por uma clara afirmação da ação do mundo e da igreja no mundo em sintonia com as promessas e premissas da modernidade. Entendemos que é o caráter religioso que a igreja consegue imprimir a seus empreendimentos que alimenta a vertiginosa expansão acima brevemente referida. Suspeitamos, ainda, que nesse movimento de sacralizar a participação na política, na mídia e na economia possa ser possível verificar um processo de reconhecimento das raízes verdadeiramente religiosas dessas esferas sociais. Assim, a afirmação do mundo, poderia ser vista sob um ângulo diferente, daquele que denuncia a profanação e acomodação do religioso ao mundo. Mas, pelo contrário, poderíamos ver nesse exponencial crescimento o reconhecimento da identidade religiosa daquilo que, desde a sua gênese, tem suas raízes na religião, e, cujas forças, no decurso da modernidade, foram secularizadas, sem, contudo perder sua potência.

3.3.3.1. Síntese sobre a produção acadêmica de teses e dissertações sobre a IURD

Outro aspecto que merece ser destacado e que configura um elemento importante na nossa opção pela realização do trabalho de campo na catedral da IURD de Florianópolis é a notável produção acadêmica no âmbito das ciências humanas que se ocupam com esta igreja. Restringir-nos-emos neste momento às

principais tese e dissertações oriundas das ciências humanas que investigaram a Igreja Universal do Reino de Deus. É importante sinalizar que o interesse na IURD abrange todo o leque das humanidade, desde a teologia, passando pela história e pela sociologia, até a antropologia e a psicologia. Apresentaremos sinteticamente os estudos por ordem cronológica.

O primeiro estudo em nível de pós-graduação *strictu-senso*, neste caso de doutorado, sobre a IURD foi realizado pelo sociólogo da religião Leonildo Silveira Campos. A tese foi intitulada “Teatro, templo e mercado – organização e marketing de um empreendimento neopentecostal” e foi publicada no ano 1997. Esse livro, referência obrigatória para os estudos sobre o neopentecostalismo, se sustenta na tese de que a IURD seria uma empresa de salvação que recorre a estratégias da administração moderna para melhor concorrer no mercado religioso contemporâneo, bem como utiliza técnicas de persuasão originadas no teatro para potencializar o seu poder de convencimento, deturpando a essência da religião.

Uma original dissertação de mestrado sobre a IURD foi realizada por Renata Apagua no ano de 1999 no programa de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e leva o título de “*A dádiva universal – reflexões em um debate ficcional*”. Esta pesquisa teve como objeto de pesquisa o debate acadêmico em torno da inclusão de temas econômicos no discurso da IURD, da ênfase na teologia da abundância (ou teologia da prosperidade) e os sacrifícios monetários.

Em meados da década seguinte identificamos o estudo de mestrado realizado por Rangel de Oliveira Medeiros intitulada “*Igreja Universal Do Reino De Deus: a construção discursiva da inclusão e da exclusão social – 1977 – 2004*”. Neste caso o autor constata a presença de um discurso crítico com relação à ordem social vigente e que aponta uma saída pelo caminho da conversão moral individual. O estudo de Rangel Medeiros foi realizado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sendo defendido no ano de 2005.

Em 2006 a Profa. Mary Rute Gomes Esperandio defendeu sua tese de doutoramento que leva o título de “*Narcisismo e sacrifício – modo de subjetivação e religiosidade contemporânea*” no Programa de Doutorado em Teologia da Escola Superior de Teologia (EST) situado na cidade de São Leopoldo (RS). A tese da Profa. Esperandio versa sobre a relação entre sacrifício e o modo de subjetivação

presente na IURD. Ela defende a tese que nessa igreja se observa um modo de subjetivação por ela denominado de “narcisismo reativo”, que se caracteriza pelo fechamento à alteridade e pela busca de interesses próprios. Nesse sentido a autora aponta que o narcisismo reativo é contrário à vida, podendo chegar inclusive à sua negação e destruição.

No mesmo ano de 2006 Tatiana Savrasoff Oliveira apresentou sua dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (UFPR) intitulado *“O jogo das dádivas – Considerações sobre a prática de apostas na Igreja Universal do Reino de Deus”*. Nesse trabalho a autora defende a tese de que na IURD se observa uma relação com o Divino mediada pela lógica coercitiva presente na realização de sacrifícios que levam o sacrificante a poder exigir de Deus as bênçãos prometidas.

3.3.4. Condições sociais brasileiras para a emergência do movimento pentecostal e neopentecostal: apontamentos necessários

Passaremos a ocupar-nos em localizar o fenômeno neopentecostal em âmbito brasileiro, identificando os componentes sociológicos e antropológicos da ordem social brasileira que foram (e são) propícios para a emergência e desenvolvimento neopentecostal. Analisaremos a relação entre o discurso pentecostal e neopentecostal face à origem sócio-econômica dos indivíduos que aderem ao movimento neopentecostal.

Os dados das pesquisas empíricas sobre o perfil dos fiéis neopentecostais confirmam que a penetração do neopentecostalismo acontece principalmente entre as classes sociais mais empobrecidas e com menor nível educacional. Definitivamente, o neopentecostalismo é a religião dos pobres. Nas últimas décadas foram se acumulando diversas pesquisas que atestam essa tendência. (ROLIM, 1985; FERNANDES et al, 1998; FOLHA DE SÃO PAULO, 2007) No entanto, devemos considerar as diferenças regionais na expansão neopentecostal. Francisco Rolim (1985) constatou que os fiéis do pentecostalismo são assalariados com baixa qualificação profissional. Já Fernandes et alii. (1998) constataram uma diferença

significativa entre o nível de renda dos pentecostais e os fiéis das igrejas históricas. Em 1995, ano em que foi realizado a coleta de dados da pesquisa Novo Nascimento, enquanto 63% dos fiéis da IURD e 62% dos fiéis da AD declaravam ter uma renda de até dois salários mínimos, esse percentual caiu para 45% no caso das igrejas protestantes históricas. Essa relação se inverte quando observamos o percentual dos membros com renda superior aos cinco salários mínimos. O percentual de fiéis das igrejas históricas que ganhavam mais de 5 salários era de 18%, nas igrejas pentecostais esse percentual se via reduzido pela metade, 9% dos membros da IURD e 8% dos membros da AD declaravam ter rendimentos superiores a cinco salários mínimos.

Com relação à escolaridade, foi constatada uma diferença no campo pentecostal. As duas igrejas mais importantes do movimento pentecostal, a AD e IURD se diferenciam no quesito escolaridade no nível mais baixo, de até 4 anos de escolaridade (hoje as séries iniciais do Ensino Fundamental), e no patamar mais elevado, 9 anos ou mais de escolaridade. No primeiro nível se situavam 43% dos fiéis da AD e 50% dos fiéis da IURD. No nível mais alto se encontravam 23% dos membros da AD e 15% dos membros da IURD. Se comparadas com as igrejas protestantes históricas, a diferença é gritante. Somente 25% dos protestantes históricos tinham escolaridade de até 4 anos e 42% deles tinham freqüentado os bancos escolares por 9 anos ou mais. Uma relação percentual inversa daquela dos pentecostais.

Na pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha em 2007, intitulada “Os brasileiros e a Religião”, podemos verificar uma diferença interessante. Neste caso as denominações religiosas foram classificadas em: católica, evangélica pentecostal, evangélica não pentecostal, espírita-kardecista-espiritualista, umbanda, candomblé ou outras religiões afro-brasileiras, outra religião e não tem religião. Neste momento nos chamou a atenção o fato de haver uma surpreendente correspondência entre o perfil sócio-econômico entre os membros do catolicismo e os membros das religiões evangélicas pentecostais, tanto no quesito renda quanto em escolaridade. Conforme podemos observar nas tabelas abaixo, o percentual de adeptos tanto católicos quanto evangélicos pentecostais se modifica de maneira praticamente equivalente quando se avança na faixa salarial. Ainda, ambos os grupos situam-se muito próximos da média salarial em cada um dos intervalos de renda apontados. Porém, vemos uma diferença de 5% em favor dos evangélicos

pentecostais quando comparados com a média se observamos a mais baixa faixa de renda familiar mensal, o que volta a confirmar o sucesso proselitista do pentecostalismo junto às camadas empobrecidas da população brasileira.

O Bispo Edir Macedo afirma na sua biografia que a IURD cresce justamente nos espaços em que se observa ausência do Estado, notadamente na ausência de assistência às camadas pobres da população. (TAVOLARO, 2007). Ele comenta que a estratégia arquitetônica dos templos iurdianos é fazer o recém chegado se sentir acolhido, tratado dignamente a partir do conforto do ambiente, a pessoa que entra em um templo iurdiano tem a seu dispor poltronas estofadas, ambiente com som calmo e climatizado. Em outros termos podemos dizer que uma das estratégias proselitistas da IURD consiste acolher os indivíduos das camadas pobres em um lugar que lhe promete segurança contra a violência à qual ele é submetido no espaço público, no qual devia contar com a proteção do Estado.

Tabela 1 – Comparativo do nível de renda entre diferentes grupos religiosos

Renda familiar mensal	Média	Católicos	Evangélicos Pentecostais
Até 2 S.M.	48	50	53
Mais de 2 a 3 S.M.	19	19	19
Mais de 3 a 5 S.M.	15	14	13
Mais de 5 a 10 S.M.	10	9	8
Mais de 10 a 20 S.M.	4	4	3
Mais de 20 S.M.	1	1	0

Fonte: Adaptado de Datafolha, 2007.

Tabela 2 – Comparativo do nível de escolaridade entre diferentes grupos religiosos

Nível de escolaridade	Média	Católicos	Evangélicos Pentecostais
Analfabeto	7	8	8
Ensino fundamental/ primário/ ginasial/ primeiro grau incompleto	32	33	36
Ensino fundamental/ primário/ ginasial/	12	12	11

primeiro grau completo			
Ensino médio/ colegial/ segundo grau Incompleto	12	12	12
Ensino médio/ colegial/ segundo grau Completo	26	26	25
Ensino superior incompleto	5	4	4
Ensino superior completo	5	4	2
Pós-graduação	1	1	1

Fonte: Adaptado de Datafolha, 2007.

Chamamos a atenção para os dados acima por dois motivos. Em primeiro lugar, porque esses dados nos revelam um perfil sócio-econômico simétrico entre os fiéis do catolicismo e do pentecostalismo, o que até agora não tinha sido comprovado. Em segundo lugar, porque, se cruzamos esses dados com o crescimento regional do pentecostalismo, veremos que ele avança com mais celeridade nas regiões em que o catolicismo popular não tem presença tão marcante. A região nordeste é a mais resistente ao avanço (neo)pentecostal. Assim, o “catolicismo devocional” (ROLIM, 1985), fortemente arraigado nessa região pode ser a força que resista ao proselitismo (neo)pentecostal. Dessa maneira podemos pensar que a correlação acima observada em termos sócio-econômicos também tem seu paralelo na dimensão ritual e simbólica. Complementando essa idéia, Gomes (1994) nos diz que:

Na verdade, se as “seitas” (igrejas (neo)pentecostais) fazem sucesso é sinal que a relação simbiótica dos dois catolicismos (catolicismo teológico e popular) se alterou e/ou que as “seitas” parecem ter se constituído em alternativas mais atraentes de “prestação de serviços religiosos” (p. 259)

Diversos estudos (ROLIM, 1980, 1985; FERNANDES et alii, 1998; ALMEIDA, 200-) demonstram que o pentecostalismo se nutre principalmente de fiéis oriundos do catolicismo e não das religiões afro-brasileiras. Ainda, essa relação com o catolicismo é ambígua. Rolim (1985) aponta que o pentecostalismo

competiu, isso sim, com outras faixas religiosas, ou mais precisamente com o catolicismo, religião da maioria. [...] Tal fato nos autoriza a postular, como dado fundamental para a explicação do pentecostalismo, a presença de uma experiência religiosa anterior de tipo católico, atuante explícita ou implicitamente nas camadas populares, aspecto nem sempre considerado pelos estudiosos do pentecostalismo. (p. 109)

O autor também nos lembra que o elo de continuidade entre o catolicismo devocional e o pentecostalismo deve ser entendido primeiramente em termos estritamente religiosos, evitando derivar o crescimento pentecostal somente de fatores estruturais de outra ordem, como os processos migratórios do ambiente rural para o ambiente urbano ou de ordem econômica. Nesse sentido, Rolim (1985) entende que

Mais relevantes do que os esquemas culturais de comportamento, afiguram-se os traços característicos de proteção e de contato direto com o sagrado que surpreendemos no devocional católico, enquanto religiosidade preexistente. Ao lembrá-los como expressivos do catolicismo do povo, como muito bem viu Emílio Léonard, estamos nos situando preferencialmente no nível religioso, que este sim nos permite ver a passagem de uma religião para outra. [...] Afinal a mensagem pentecostal não fala diretamente às sobrevivências sociais, mas antes à experiência religiosa, exposta e latente, na alma das massas populares. (p. 127)

Entretanto, ele nos alerta para também não cairmos num reducionismo da experiência religiosa a condições estruturais de natureza exclusivamente religiosa, porque os componentes de ordem religioso e social “[...] *não atuam soltos, e sim num sistema de classes, envolvendo aspectos econômicos, culturais e políticos*” (*Ibid.*, p. 127). Nesse sentido, entendemos que a experiência religiosa deve ser entendida a partir do protagonismo da mensagem religiosa, da resposta eficaz ao interesse religioso do indivíduo de que um movimento ou denominação religiosa são capazes, sem, porém, deixar de considerar os condicionantes estruturais de ordem político, econômico e cultural em que se o indivíduo se encontra que também a constituem.

A passagem de uma outra religião para o pentecostalismo não se deve simplesmente a uma relação de continuidade, mas a uma relação de incorporação e ressignificação da experiência religiosa anterior. Em particular no caso da principal origem dos fiéis do pentecostalismo, o catolicismo devocional, os católicos transformados em crentes percebem uma relação de mudança que vai de “não ser de nada” para uma postura ativa em relação à denominação. Isto é, o pertencimento

comunitário e o compromisso com a obra da igreja que implica a nova adesão religiosa são percebidos como as principais mudanças pelos fiéis que optam pelo pentecostalismo. (Ibid., p. 160-161) Vemos nas palavras abaixo uma precisa síntese do que expusemos anteriormente:

A passagem, pois, de domínios religiosos para o pentecostal não é uma simples saída e entrada. A adesão ao pentecostalismo, ao mesmo tempo que é alimentada pela crença no Espírito Santo, é ainda acompanhada de atitudes e sentimentos diversos, ora de rejeição e de combate, ora de denúncia e de satisfação.

No devocional católico, embora rejeitado após a conversão, há todavia elementos que, ressocializados e reassimilados, vão transitar no pentecostalismo. É o caso da espontaneidade, da liberdade de orar aos santos, onde, quando e como se deseja, bem como o contato direto com o sagrado, ou seja, sem algum agente mediador. (Ibid., p. 162-163)

Embora concordemos com a análise de Rolim sobre a relação de continuidade entre o catolicismo devocional e o pentecostalismo, entendemos que não podemos deixar de apontar outros elementos que constituem o fértil solo religioso em que floresce o (neo)pentecostalismo.

Quando nos perguntamos sobre os elementos dos quais se nutre o (neo)pentecostalismo brasileiro, não podemos restringir a análise à relação de ruptura e continuidade entre os elementos rituais presentes nas manifestações religiosas anteriores dos fiéis deste novo movimento religioso. Pelo contrário, é mister compreender os diversos elementos que nutrem a “religiosidade matricial” brasileira (CAMPOS, 2005). Isto é, a maneira como o brasileiro é educado a se relacionar com o sagrado, para, a partir daí, realizar suas escolhas em um contexto de pluralismo religioso. Parece-nos que esse conceito pode ser um conector entre o substrato cultural religioso e as maneiras singulares de relação com o sagrado que os indivíduos estabelecem. Leonildo Silveira Campos nos diz a esse respeito que:

[...] as manifestações culturais do pentecostalismo, especialmente na África e na América Latina, são continuidades de uma “religiosidade matricial”, que já se faz presente em nossas culturas desde os tempos anteriores à conquista européia. No entanto, essa síntese pentecostal foi enriquecida posteriormente com a chegada das culturas africanas e das religiões mediúnicas, gerando-se com isso novas formas de manifestação, principalmente agora com o acirramento da modernidade, do processo de secularização, do pluralismo religioso, da invasão do espaço público pelas religiosidades contemporâneas e da chegada da pós ou da alta modernidade (CAMPOS, 2005, p. 103).

No entanto, não podemos deixar de considerar a centralidade das “religiões mediúnicas” ou das “religiões espíritas”, aí incluídas o espiritismo kardecista e principalmente as religiões afro-brasileiras, (MACEDO, 1997a, 2000), para usar um conceito “nativo” do (neo)pentecostalismo. É corriqueiro constatar em um culto (neo)pentecostal, principalmente nas reuniões de IURD, o apelo constante às divindades das religiões afro-brasileiras como as responsáveis pelos diversos infortúnios que acometem o ser humano. Pombas giras, os diversos exus, principalmente o exu caveira e o tranca rua, os pretos velhos, se manifestam no corpo dos presentes na medida em que são exortados para tanto, e, não raro, sem que o ritual de libertação seja realizado.

Entendemos que os apontamentos anteriores sobre a relação entre o catolicismo devocional e o (neo)pentecostalismo devem ser complementados com a discussão a respeito das relações entre esse movimento religioso e as religiões afro-brasileiras, porque vemos nesses dois espaços as pontes que, ao mesmo tempo, conectam o (neo)pentecostalismo com os elementos fundantes da religiosidade do Brasil, bem como demarcam os limites desta nova manifestação do campo religioso.

Curiosamente também se aponta que o pentecostalismo originário, que teve seu berço nos Estados Unidos, principalmente os eventos de Azuza Street, deve muito da sua estrutura ritual aos elementos das religiões africanas que ingressaram naquele país com os escravos africanos. De maneira análoga parece que no Brasil se dá esse mesmo movimento. Para Almeida (2003, p. 331) “o *culto de libertação(da IURD)* pode ser lido como uma *inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros*”. Para este autor a IURD opera uma *antropofagia da fé inimiga*, isto é, da fé das religiões afro-brasileiras. A tese do autor sobre a expansão dessa igreja é por demais provocativa e precisa. Para ele:

[...] é possível concluir que, mais do que as religiões afro-brasileiras, os pares inversão/continuidade e negação/assimilação são, de fato, os mecanismos pelos quais se processaram uma antropofagia religiosa e a constituição do discurso da Igreja Universal. Graças a esses binômios, a Igreja pôde manter o proselitismo com os possíveis fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com suas antigas crenças. (Ibid., p. 341-342)

Vemos assim que compreender o substrato religioso no qual se assenta o (neo)pentecostalismo requer de nós uma postura que aceite as ambivalências, que

nos abra a possibilidade de identificar as continuidades e deslocamentos com relação à religião matricial brasileira e que centre seu olhar na natureza eminentemente religiosa deste movimento.

3.3.4.1. Acomodação x protesto: ou sobre as promessas modernas não cumpridas

Um aspecto que demarca um ponto de inflexão do movimento (neo)pentecostal com relação às religiões das quais é tributário diz respeito ao discurso que ele assume com relação à ordem social vigente. Como já apontamos oportunamente, diversos estudiosos assumem uma postura condenatória do (neo)pentecostalismo por verem nos líderes das igrejas que o constituem um grupo de aproveitadores que, se valendo dos mais diversos e sofisticados recursos, exploram as massas de excluídos da população brasileira retirando deles o “pouco que é seu tudo”. Ainda, também observamos estudos (ROLIM, 1985; ASSMANN, 1986; GUTWIRTH, 1994) que entendem que o discurso (neo)pentecostal promove tão somente a acomodação dos fiéis à ordem social vigente, levando-os a naturalizar a desigualdade social e situando no plano espiritual a origem de todos os males que os acometem, desde os problemas de relações interpessoais, passando pelas enfermidades até os problemas de ordem financeira. Entendemos que esse posicionamento, embora assentado em argumentos plausíveis, obscurece muito mais do que esclarece os motivos que levam os indivíduos a fazerem a opção pelo (neo)pentecostalismo. Essa postura, ao passo que vitimiza o fiel, o despoja de qualquer possibilidade de postura crítica, mesmo que limitada, da ordem social atual.

Outra linha de estudos se distancia dessa perspectiva por entender que esses argumentos estão carregados de pré-conceitos que, lembramos, em muito tem a ver com a apologia que seus autores assumem das igrejas às quais se filiam. Gomes (1994) entende que

[...] se as classes subalternas vão às seitas é porque nelas se dizem e se fazem algumas coisas que ao povo interessa mais do que o discurso e as práticas alternativas das igrejas, movimentos e partidos. [...] De forma que mesmo o dinheiro que ali é insistentemente

solicitado, bem como as ofertas em geral, integram-se a um modo coerente de pensar e sentir, veiculados em discursos e comportamentos que evidentemente satisfazem ao povo (p. 261-262).

Mas o que mobiliza e satisfaz o povo? O autor dá o exemplo da oferta. Para ele, a oferta não pode ser entendida como uma simples maneira de exploração do pobre, mas “[...] *a oferta é o meio possível de intervenção do homem sobre seu destino em sentido positivo*” (Ibid., p. 262).

As camadas populares que lotam os templos das igrejas (neo)pentecostais não estão lá para aprender a suportar a injustiça e a violência de que são objetos diariamente, mas “*os pobres brasileiros, ao contrário do que sempre se disse, estão cansados de ser pobres, estão indignados com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficientes*” (Ibid., p. 267). Ainda, as igrejas (neo)pentecostais oferecem tanto um discurso que localiza a origem dos males de que os fiéis padecem, bem como instrumentos eficazes para a saída da situação em que esses indivíduos se encontram. As igrejas (neo)pentecostais “*se por um lado, oferecem um horizonte de sentido para a miséria e a dor, tornando-os suportáveis, por outro, disponibilizam uma “tecnologia” (religiosa, evidentemente) para a reversão da dor e da miséria*” (Ibid., p. 268). Assim, as igrejas (neo)pentecostais não podem ser vistas como instituições que alienam os indivíduos da sua dor cotidiana, mas como “[...] *a expressão de um lamento do pobre contra a miséria e da vontade de atacar o coração, o cerne do que se presume como causa desta miséria*” (Ibid., p. 268).

Outra autora que se posiciona nesta perspectiva é Cecília Loreto Mariz. Ela pesquisou a libertação da dependência do álcool de fiéis pertencentes a diversas denominações “evangélicas”⁷¹. Para ela, a dependência do álcool é um objeto de pesquisa relevante porque é um caso limítrofe entre a doença e o pecado. Ao contrário do que sustentam outros autores, Mariz propõe que a libertação da dependência promove a autonomia do indivíduo face a uma sociedade que o oprime. Segundo Mariz (1994)

A literatura tem subestimado o potencial crítico e transformador do pentecostalismo, porque a crítica pentecostal não é ao sistema econômico ou político, mas à moral e/ou à cultura, e ainda porque o

⁷¹ Um aspecto interessante deste estudo é que a autora não se restringiu a uma única denominação, mas trabalhou com um conjunto de indivíduos pertencentes a diversas igrejas. Eles *adotam uma identidade evangélica (pentecostal) geral que independe das denominações* (MARIZ, 1994, p. 211)

pentecostalismo propõe primordialmente mudar o indivíduo e o mundo privado. (p. 217)

As causas dos males parecem ser múltiplas para os pentecostais, sem, contudo, desconsiderar a origem social dos problemas.

Os pentecostais são críticos dos padrões sociais vigentes com os quais rompem. Ao analisar seu discurso sobre as causas do alcoolismo, vemos uma crítica à sociedade que é vista como opressora e contrária à autonomia do indivíduo. (Ibid., p. 214)

Porém, como já apontamos acima, a principal causa dos infortúnios é, coerentemente, situada no plano espiritual e não mundano. Assim,

[...] para os pentecostais a sociedade não é a única nem a principal causa do alcoolismo e do aprisionamento do homem ao mal. Por trás da sociedade estaria o “inimigo oculto”, uma força mágica e sobrenatural que seria a origem de todo mal. Para vencer esta força mágica e sem ética (não justa), o homem necessita de um poder de um Deus absoluto e ético (justo). (Ibid., p. 217)

Com base nas idéias acima, nos parece possível afirmar que o discurso das igrejas (neo)pentecostais é de caráter redentor. No entanto, não uma redenção que aponte somente em direção ao além, mas também (e talvez principalmente) em direção ao aquém, *hic et nunc*. Como Weber (2004b) nos lembra, as religiões, embora orientadas ao além, prometem ao homem ser feliz “neste mundo” (*diesseitig*). Ainda, o fundador da sociologia da religião entende que o discurso redentor emanado de um líder profético e carismático encontra eco nas classes sociais desfavorecidas, ao contrário das classes socialmente privilegiadas que “[...] *adscriben en primer término a la religión la función de legitimar su propio estilo de vida*” (Ibid., p. 392). Por outro lado,

[...] os oprimidos ou pelo menos os ameaçados por uma desgraça, necessitavam de um redentor e profeta; os afortunados, as camadas dominantes não tinham tal necessidade. Portanto, na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. Entre elas tal religiosidade foi um sucedâneo, ou um suplemento racional, da mágica. (WEBER, 1979, p. 317)

Procuremos pensar o (neo)pentecostalismo a partir das palavras acima. O sucesso proselitista desse movimento religioso se localiza no discurso redentor que responde aos interesses religiosos das camadas pobres da sociedade brasileira contra a situação de exclusão em que esses indivíduos se encontram; essas igrejas são fundadas e, não raro, somente se mantêm fortes enquanto seu líder-fundador,

via de regra dotado de poder carismático e com um perfil profético, está à frente (pensemos no caso de David Miranda e no contemporâneo Edir Macedo); e, finalmente, nelas se fazem presentes tanto componentes ético-racionais quanto mágicos. Este último ponto nos permite suspeitar que a tradicional vinculação do postulado weberiano que as religiões universais de salvação caminhariam rumo a um processo irremediável de racionalização em que qualquer vestígio de magia seria suprimido pode ser, pelo menos, posto em suspenso. Weber admite a possibilidade de racionalidade e magia se complementarem, principalmente entre as camadas populares.

A partir dos apontamentos anteriores nos perguntamos quais são os alvos desta crítica, ou melhor, quais os horizontes dela. É crítica contra a pobreza, contra os perigos que acometem a vida e a colocam em risco, contra os problemas de amor seja conjugal ou entre pais e filhos, entre amigos. Resumindo: contra os problemas que impedem viver uma vida feliz aqui e agora. A redenção (neo)pentecostal é, portanto, uma redenção situada na imanência. Alargando o argumento, podemos questionar se essas críticas também não podem ser entendidas como uma crítica à promessa moderna de progresso e bem. Não deve ser desconsiderado o contexto contemporâneo em que as grandes teorias totalizantes da modernidade estão corroendo e as religiões voltam a ser palcos privilegiados de produção de sentido para a vida humana. Assim, o (neo)pentecostalismo pode ser concebido como um movimento religioso que acolhe a decepção social pelo insucesso das religiões históricas no sentido do diálogo com a modernidade e as suas promessas, e, portanto, concebido como um movimento religioso que sacraliza as promessas fortes deste período histórico. Podemos situar como duas expressões antagônicas do cristianismo ao catolicismo que apresenta uma postura claramente anti-moderna e ao neopentecostalismo que positiva e incorpora os elementos que identificam o projeto moderno, a técnica, a prosperidade material, o embelezamento e o prazer corporal, por citar alguns dos mais relevantes. Veremos a seguir como se observa esse quadro no que denominamos de “espírito (neo)pentecostal.

3.5. Entre o espírito do capitalismo e o espírito (neo)pentecostal

Não é de forma alguma uma novidade identificar traços comuns entre as igrejas que constituem o (neo)pentecostalismo. Os autores que se ocuparam com a construção de tipologias (MARIANO, 1999; FRESTON, 1994), que aqui já comentamos, nos apresentam diversos e ricos elementos de análise para compreender a última onda do movimento pentecostal. Em outros casos vemos também que a própria auto-compreensão dos “crentes” se realiza em torno de uma difusa identidade “evangélica” (MARIZ, 1994). Também notamos que o campo religioso “evangélico”, que inclui a protestantes históricos e pentecostais, passa por um forte processo de “(neo?)pentecostalização”. (VELHO, 1997; ALMEIDA, 200-) Ainda, segundo este último autor, os evangélicos “[...] *podem ser considerados os religiosos ideais. Isto é, na sua declaração coincidem, na maioria das vezes, um conjunto mais ou menos uniforme de idéias, rituais, comportamentos, compreensão do mundo*” (Ibid.).

A idéia de um “espírito (neo)pentecostal” também é atestada no trânsito religioso. Na pesquisa “*Novo Nascimento*” foi constatado que os pentecostais são os fiéis mais assíduos nos cultos das suas respectivas igrejas. Do conjunto evangélico 94% deles participava de um culto no mês e 85% o fazia semanalmente. Esses valores eram de 94% e 86% dentro dos fiéis da AD e de 96% e 84% entre os membros da IURD. Essa mesma pesquisa constatou a existência de um “circuito evangélico”. As igrejas evangélicas apresentam uma intensa troca de fiéis entre si. Os autores afirmam que: “*Analisando as variações por denominação, verificamos que a troca é generalizada. Todas recebem novos membros vindos de outras denominações e todas perdem membros para as demais*” (FERNANDES et alii., 1998, p. 72). Porém, as igrejas que apresentam saldo positivo na troca de fiéis são a Assembléia de Deus, a Igreja Universal do Reino de Deus e as históricas renovadas. Esses dados sinalizam o entendimento de uma identidade comum entre as diversas denominações do campo evangélico⁷².

Mais uma característica dos evangélicos é a sua tendência à endogamia. Segundo a pesquisa “*Novo Nascimento*”, os fiéis das igrejas evangélicas tendem a se relacionar matrimonialmente com pessoas pertencentes a uma denominação

⁷² Lembramos que neste caso usamos a nomenclatura do estudo e não a nomenclatura escolhida para esta tese.

religiosa evangélica. Há diferenças entre homens e mulheres. Enquanto 92% dos homens eram casados com mulheres evangélicas, esse percentual se reduzia a 51% no caso das mulheres. (FERNANDES et alii., 1998). Os motivos para essa diferença são dois: a maior participação feminina nas denominações evangélicas (lembramos que a pesquisa constatou que da totalidade dos sujeitos pesquisados que se declararam membros de uma igreja evangélica 68,80% eram mulheres e 31,20% eram homens). O segundo motivo é que a adesão do homem é motivada em numerosos casos pela esposa que ingressa em uma igreja evangélica e posteriormente convence seu marido a acompanhá-la, freqüentemente para se livrar de algum vício como o álcool, para deixar de ser violento, ou para abandonar as práticas de adultério. (FERNANDES et alii., 1998). Não podemos esquecer neste caso os cultos dedicados a promover os encontros amorosos; por exemplo, o sábado é o dia da “Terapia do Amor” na IURD. Nessa reunião são apresentados diversos casos de pessoas que encontraram sua “cara metade” pela participação no culto. Ainda, no campo investigado o próprio pastor que conduzia a reunião afirmava ter encontrado sua esposa graças à terapia do amor e divulgava o culto radiofonicamente e em panfletos com o *leit motiv* de revelar na reunião o segredo que lhe permitira alcançar o “amor perfeito”. Entendemos que a orientação doutrinária destas igrejas também contribui com a endogamia. Para evitar ser possuído pelos espíritos malignos, os fiéis são orientados a evitar o contato com pessoas que não pertençam a “mesma fé”. Qualquer pessoa que não tenha aceitado a Jesus, passado pela libertação, que não tenha sido batizada e que não viva em estado de oração e de vigília permanente está sujeita a ser possuída pelo Diabo, sendo necessário que os fiéis evangélicos evitem o contato com esse tipo de pessoas para reduzir as possibilidades de se tornar um endemoninhado.

Do ponto de vista urbanístico, é fácil constatar a mesma situação de identidade comum. Já está fortemente arraigado no imaginário social contemporâneo que onde se encontra um templo de uma igreja pentecostal havia um velho cinema ou teatro. Se olharmos para a cidade de Florianópolis, onde realizamos nosso trabalho de campo, veremos, como descrevemos em momento anterior (vide capítulo 1), que a Avenida Mauro Ramos é o espaço onde sopra o Espírito. Nessa avenida se concentram todas as igrejas que fazem parte do movimento (neo)pentecostal, incluindo o carismatismo católico. Ainda, nessa avenida o local usado pela IURD foi, depois de sua saída para a nova Catedral,

localizada na mesma avenida, ocupado pela Igreja Renascer em Cristo, o que demonstra que a estrutura arquitetônica do local de culto conta com enormes semelhanças entre as denominações (neo)pentecostais. O teatro é o paradigma dos templos (neo)pentecostais.

O caso mais recente e interessante sobre o “espírito (neo)pentecostal” é o bispo Ronaldo Didini. Ele foi membro da IURD por doze anos, de 1985 até 1997. Destacou-se como âncora do programa televisivo “25ª Hora”, participou da igreja como bispo chegando à liderança dos estados do centro-oeste e a participar da abertura de templos na África e na Europa, e a se tornar o administrador da Record de São Paulo. Teve um importante papel na estruturação do império midiático da IURD. Em 1999 ele desempenhou papel semelhante em outra grande denominação neopentecostal, a Igreja Internacional da Graça de Deus, do Missionário RR Soares, cunhado de Edir Macedo. Depois de uma passagem por Portugal, onde fundou a Igreja do Caminho⁷³, Didini retornou ao Brasil com mais um projeto de estruturação de uma igreja neopentecostal, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), fundada pelo apóstolo Valdemiro Santiago, também ex-bispo da IURD. Em matéria publicada na Revista “Carta Capital” se afirma que:

Agora, de volta ao Brasil, Didini tornou-se parceiro de Valdemiro. Ajudará a Mundial na área de comunicação e na montagem de novos templos no exterior. Será o gestor do Canal 21 e comandará um programa diário na emissora, o *Hora, Brasil*, no estilo do *25ª Hora*, com entrevistas de artistas, religiosos e políticos de vários partidos. O produtor, Paulo Andrade, como outros auxiliares da área da comunicação da Mundial, vieram também da Record.

Didini acumulará outras atribuições. No momento, negocia espaço em um satélite para a programação de TV da Mundial atingir a Europa e países africanos como Angola, Namíbia, África do Sul, Lesoto, Moçambique e Botsuana. Coordenará ainda uma campanha da igreja de distribuição de alimentos em favelas e bairros de periferia. Enquanto Valdomiro evita entrevistas, Didini se coloca como um porta-voz no discurso contra a Teologia da Prosperidade.⁷⁴

Parece haver até especialistas na montagem de estruturas religiosas neopentecostais, como o atesta o caso do bispo Ronaldo Didini que foi e é um

⁷³ Embora tivesse declarado no momento da sua saída da IURD que não era seu projeto, diferentemente de outros pastores dissidentes, fundar uma nova igreja. (Fonte: Revista Veja, 20/08/1997)

⁷⁴ Fonte: Carta Capital, 3 de setembro de 2008, p. 12. Ainda, embora na matéria referida se observe uma postura agressiva contra a Teologia da Prosperidade, dirigida muito mais contra o pedido de ofertas que contra pressupostos teológicos, nos programas televisivos da Igreja Mundial observamos sempre a referência ao sucesso financeiro dos novos fiéis. Por outro lado, a igreja se encontra em uma campanha que objetiva alcançar um milhão de dizimistas. Ambos, elementos cruciais da Teologia da Prosperidade, como veremos oportunamente.

protagonista proeminente na estruturação das três maiores igrejas neopentecostais, a IURD, a IIGD e a IMPD, o que demonstra, mais uma vez a proximidade entre as denominações, porém com matizes diferentes que garantem a singularidade de cada uma delas.

À maneira de síntese podemos dizer que no neopentecostalismo se observa uma emulação às avessas do catolicismo. Enquanto neste último se abriga uma diversidade de correntes internas, inclusive antagônicas do ponto de vista teológico, como a teologia da libertação e a teologia conservadora do Opus Dei, bem como diversos catolicismos, como já comentamos, no movimento neopentecostal se observa um “Espírito” que atravessa as denominações que o constituem. Se no primeiro há unidade denominacional e dogmática que abriga a diversidade de correntes internas, uma ortodoxia, no segundo há diversidade denominacional referenciada na prática e na unidade do “Espírito neopentecostal”, uma ortopraxia.

Para melhor compreender o conceito que denominamos “Espírito Neopentecostal”, faz-se necessário discutir as bases teológicas sobre as quais se funda o movimento (neo)pentecostal, a teologia da prosperidade e a teologia da batalha espiritual.

4. Unidade na pragmática: as teologias do (neo)pentecostalismo

Entendemos que esse “Espírito Pentecostal” está ancorada nas duas principais referências teológicas do (neo)pentecostalismo: a teologia da batalha espiritual e a teologia da prosperidade. Porém, antes de problematizar essas duas perspectivas teológicas individualmente, introduziremos os aspectos que ambas comungam, bem como problematizaremos suas possíveis articulações.

Como alertamos por diversas vezes ao longo do nosso trabalho, entendemos que no (neo)pentecostalismo se materializa um processo que denominamos de “sacralização da imanência”. Entendemos que esse é o ponto de convergência entre as duas teologias que sustentam o movimento (neo)pentecostal. Cumpre neste momento conceitualizarmos o nosso entendimento do termo proposto. Seguindo uma determinada perspectiva da secularização que, pautada inicialmente pela postura agambeniana, concebe a modernidade como um período histórico no qual forças de origem teológico-religioso se transferem para outras esferas sociais, sem, contudo perderem sua potência e sua marca original. Ainda, entendemos que a corrente de pensamento político triunfante da modernidade⁷⁵ é o liberalismo, que foi desenvolvido nos países anglo-saxônicos e que concebe o mercado como a instituição fundamental na regulação das relações sociais. O campo econômico se constitui, como o demonstram diversos estudos (NELSON, 200-; ASSMANN e HINKELAMMERT, 1989; ASSMANN, 1990, 1994; e SUNG, 1989, 1995 e 2001), com base e legitimado em premissas teológicas. Um princípio fundante do campo econômico é a possibilidade de realizar o paraíso na terra. Assim, a partir de postulados econômicos cria-se um espaço que sacraliza não mais a transcendência mas a própria imanência. Esse processo não se restringirá à esfera econômica, mas se evidencia em outros âmbitos como a biomedicina (SZAZ, 1981; SFEZ, 1996). Assim, as esferas da política, da economia e da biomedicina são tributárias de

⁷⁵ Neste momento nos inspiramos em Hayek (1981) que propõe que o “verdadeiro” liberalismo é o que emerge da tradição anglo-saxônica, enquanto o liberalismo “continental” teve suas origens na França e na Alemanha. Nesse sentido, o autor entende que o verdadeiro liberalismo concebe o mercado como instituição mor da ordem social e que foi a corrente triunfante da modernidade. Nesse sentido, vale lembrar que as leituras contemporâneas dos três principais referentes na emergência do “verdadeiro” liberalismo, Thomas Hobbes, Adam Smith e John Locke, situam-nos no plano da teologia política, isto é, como pensadores que transferiram princípios teológicos para o campo da política.

potências teológico-religiosos que se transferem para outros campos sacralizando a imanência. Podemos perceber que o que está em jogo, se bem que com diferentes matizes, nesses três campos, é a própria condição de vivente do ser humano; é a vida tornada capital o que está em jogo na modernidade. Essa postura nos leva a nos contrapor à clássica leitura da secularização que entende que a religião na modernidade é um problema de escolha que se restringe ao âmbito privado, e que na esfera pública reina a laicidade.

A partir dessa postura podemos sustentar a idéia de que o movimento (neo)pentecostal, por sacralizar os domínios da saúde e da economia, comunga dos princípios da corrente triunfante da modernidade. Entendemos que esse movimento religioso guarda uma relação de continuidade e de tensão com a corrente de pensamento triunfante na modernidade, ao passo que comunga com seus princípios concorre pela legitimidade com os campos da medicina, da política e da economia. O (neo)pentecostalismo nos parece ser a corrente religiosa que com mais corência assume o caráter sagrado da modernidade por defender a reapropriação pelo campo religioso dos elementos que, aparentemente, a modernidade sacralizou por outras vias. Além disso, poderíamos citar a enorme relevância que adquire a técnica nesse movimento religioso, ao ponto de podermos afirmar que é constitutiva da eficácia do ritual. Sem os recursos tecnológicos da sonorização, da iluminação e da comunicação, os rituais neopentecostais seriam fortemente descaracterizados. Ainda, no campo da técnica, devemos mencionar a maestria neopentecostal no uso da mídia para fins evangelísticos. Concebemos, portanto, esse movimento religioso como um forte expressão da (alta) modernidade porque sacraliza no campo religioso os elementos que a modernidade sacralizou sob outras roupagens. Por outro lado, nos perguntamos se as críticas ao neopentecostalismo não teriam motivações outras, quais sejam: a nostalgia de um projeto de modernidade não realizado vinculado com o liberalismo “continental”, e, a paradoxal defesa na modernidade de uma concepção religiosa de cristianismo fortemente ancorada em pressupostos pré-modernos.

Assumindo essa postura, nos distanciamos da compreensão de que o (neo)pentecostalismo operaria uma justaposição de elementos profanos, como a mídia, o marketing, o uso de técnicas psicológicas, a criação de uma indústria *gospel* e o gerenciamento empresarial das igrejas, com aspectos religiosos. O que acarretaria o perigo de ceder demais ao mundo profano e, por fim, deixar esvair o

conteúdo “verdadeiramente” religioso presente nesse movimento religioso. Defendemos que é necessário ver antes os fundamentos religiosos daquilo que se considera profano para entender, a partir daí, o caráter muito mais de continuidade entre esses dois âmbitos do que de ruptura e de perigo de profanação do religioso pela incorporação de elementos considerados profanos.

No movimento religioso neopentecostal, vemos alguns elementos que nos permitem pensar que neles se materializa uma institucionalização religiosa de pilares da modernidade, a vida, a cura, a saúde, e a economia, todas expressões da sacralização da imanência que identificamos neste período histórico. A religião não é mais o espaço do qual surgem os influxos da modernidade para passar à esfera mundana e relegar (ou melhor, renegar) a sua origem sagrada, mas é nela que acontece a sacralização institucional desses mesmos influxos. Vida e dinheiro correspondem agora, sem culpa, ao âmbito do sagrado institucionalizado. A *salus* é restituída a seu âmbito pré-moderno, à religião, porém, confirmando e radicalizando a modernidade.

Uma marca distintiva do (neo)pentecostalismo é o destaque dado ao corpo por ser o campo em que se trava a batalha espiritual. O corpo é tanto alvo dos demônios quanto do Espírito Santo. Podemos afirmar que se na leitura clássica do cristianismo os especialistas na administração dos bens de salvação, padres e pastores, eram considerados “pescadores de almas”, agora esse foco se desloca para a salvação dos corpos, que devem ser purificados e tornados vasos e instrumentos do Espírito Santo. Assim, nesse movimento religioso há uma batalha tanto *no* corpo, quanto *pelos* corpos⁷⁶. Segundo Almeida (2003)

O surgimento do pentecostalismo implicou, portanto, uma releitura das bases teológicas protestantes, à luz de uma doutrina produzida em torno do Espírito Santo. Por meio dessa doutrina, o sagrado, representado na terceira pessoa da Trindade, pôde novamente irromper na ordem cotidiana ao se “incorporar” no indivíduo, gerando nele alguns fenômenos de ordem sobrenatural. (p. 333)

O corpo é também o *locus* onde pode ser identificada a prosperidade. Um converso já não é mais o penitente que sacrifica o corpo para salvar a alma, mas um indivíduo que mostra sua prosperidade através de sinais inscritos no corpo, pela *posse* de uma nova postura corporal, preocupação com o embelezamento e a higiene corporais, e, particularmente, pela conquista de bens materiais que podem

⁷⁶ Agradecemos esta observação ao Prof. Dr. Alberto Groisman.

ser considerados extensões do corpo. Dessa maneira, a sacralização da imanência no (neo)pentecostalismo se materializa no corpo, um corpo purificado porque liberto dos espíritos malignos e um corpo próspero, porque está de posse de bens mundanos sacralizados.⁷⁷ Nesse sentido Campos (1997) nos diz que “[...] *não se pode analisar a pregação (nem a teologia) iurdiana de cura, exorcismo e prosperidade sem se fazer referência ao pressuposto de que o corpo é o lugar em que as forças físicas e espirituais se encontram*” (p. 331).

Outro papel fundamental do corpo, não devidamente analisado pela sociologia e pela antropologia da religião, é o de sacrifício. Respondendo à pergunta “quais os sacrifícios que agradam a Deus?”, Edir Macedo responde sem deixar dúvidas no volume dois das “Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus: *“Em primeiro lugar, o do nosso corpo, ou seja nossa vida, aquilo que somos fisicamente”* (MACEDO, 1999, p. 34). Essas contundentes palavras remetem-nos para o problema da biopolítica e sua relação com a teologia política na modernidade, tal como proposto por Giorgio Agamben, tema que abordaremos com a devida profundidade no próximo capítulo. Mas a passagem citada nos obriga a tecer alguns comentários. Nela vemos claramente expressa a idéia de que o nosso primeiro e mais importante sacrifício é a nossa vida biológica entregue a um poder absoluto de vida e morte, a Deus. Ainda, se lembramos das passagens que reproduzimos sobre a relação entre trabalho, dízimo e dinheiro, nos lembraremos que o dinheiro na forma de dízimo representa o fruto do trabalho que é devolvido a Deus, representa uma parte da nossa vida, a melhor parte do nosso trabalho. Para ampliarmos essa compreensão trazemos neste momento uma idéia sobre a relação entre a vida, e os dízimos e as ofertas. Para Macedo (2008, p. 57) “[...] *o dízimo e as ofertas não tratam exatamente de dinheiro, mas de reconhecimento prático da soberania do Senhor sobre a vida dos que O servem*”. Também merecem ser apontados outros sacrifícios corporais como os jejuns, indicados para aumentar o poder de expulsão dos encostos, e as vigílias e clamores, que objetivam que Deus atenda os pedidos dos fiéis. Dessa maneira, o corpo parece adquirir um duplo sentido como sacrifício,

⁷⁷ Neste momento vale lembrar a analogia com um pressuposto fundamental no pensamento John Locke, a propriedade. Para esse filósofo tomar posse da terra e maximizar os seus frutos era cumprir um mandato divino. (JORGE FILHO, 1992, p. 77-138; LOCKE, 2002, p. 37-50). Podemos pensar que no neopentecostalismo o primeiro espaço do qual o indivíduo deve tomar posse é o próprio corpo. No entanto, numa relação paradoxal porque tomar posse significa entregar o corpo ao poder de Deus, para que se torne morada do Espírito Santo. É a partir da posse do corpo que a conquista de outros bens tornar-se-á possível, como carros, casas, empresas, etc.

o de entrega da própria vida ao poder absoluto de vida e morte que é Deus, bem como a entrega ao trabalho orientado pela soberania divina.

Pode chamar a atenção do leitor a ênfase que procuramos dar aos fundamentos teológicos do movimento (neo)pentecostal para a compreensão das motivações deste movimento religioso. Até pareça contraditório defender a compreensão dos fundamentos teológicos de um movimento religioso que é reconhecido no campo acadêmico pela sua característica de anti-intelectualismo, e até de anti-teologismo. Basta lembrar o conhecido livro de Edir Macedo “A libertação da teologia”, no qual expressa sua profunda desconfiança pela teologia intelectualista que impera no mundo cristão.

Com relação à postura anti-intelectualista do movimento (neo)pentecostal gostaríamos de frisar que reconhecemos sem problemas e concordamos com essa idéia, que se verifica no discurso presente nos templos e nos livros que sustentam o discurso oficial das igrejas (neo)pentecostais. No entanto, entendemos que devemos ler o que se entende por “anti-intelectualismo”. Parece-nos possível ler nessa constatação um julgamento que se apóia na idéia de que a modernidade é um período no qual o ser humano se afirma como sujeito racional, tanto na dimensão moral, quanto cognitiva. Se isto é verdade, então se justifica a valorização negativa do (neo)pentecostalismo e a acusação de ser um movimento que se situa nas antípodas da modernidade⁷⁸. Porém, se concebermos a modernidade, como sustentamos neste trabalho, como um período que se assenta muito mais sobre uma pragmática que sobre uma ontologia, como quer Agamben (2005a), então o (neo)pentecostalismo é altamente moderno por defender a fé como ação em

⁷⁸ Como o principal referente para este tipo de leitura é Max Weber, recorremos a ele para propor uma outra leitura possível. Curiosamente o eminente sociólogo alemão para discutir a lógica da racionalização. Devemos lembrar que Weber entende haver diversas racionalidades e nunca se posiciona a favor de uma razão monolítica. Vejamos as palavras de Weber: “Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que “racionalismo” pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (WEBER, 1979). Embora compartilhem de um mesmo fundamento são duas expressões distintas do racionalismo, o racionalismo intelectual e o racionalismo prático ou racionalismo orientado a fins (*Zweckrational*). Este último foi decisivo na estruturação da modernidade capitalista orientada pela ética protestante secularizada. Ainda, vale lembrar da resposta de Weber à crítica de Brentano sobre a impossibilidade de racionalizar o que é, por definição, irracional, a religião. “[...] seria, diz ele (Brentano), uma ‘racionalização’ para uma ‘conduta de vida irracional’. **E de fato é isso mesmo.** Nunca uma coisa é ‘irracional’ em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* racional” (WEBER, 2004a, p. 175 – o negrito é nosso). Assim nos perguntamos, qual será o “ponto de vista” racional desde o qual estas críticas são endereçadas?

detrimento da reflexão racional sobre Deus, a teologia. Ou talvez melhor, entender que o que justifica a teologia seja o seu potencial para pôr a fé em ação. Notamos neste caso uma relação paradoxal com a teologia, uma vez que esta somente ganha sentido no (neo)pentecostalismo na medida em que é esvaziada, suspensa.

Partindo da idéia de Airon L. Jungblut (2003) sobre a doutrina dos espíritos territoriais, que para ele:

[...] vem a ser um corpo disperso de saberes, discursos teológicos, testemunhos missionários, cursos, manuais práticos, etc. que abordam, entre outras coisas, a natureza dos embates de libertação que os crentes evangélicos têm levado e devem, por obrigação religiosa, levar adiante contra as forças malignas que dominam esse mundo. (p. 36)

Poderíamos estendê-la ao corpo teológico neopentecostal. Assim, entenderemos que esse “corpo teológico” se encontra em permanente mutação, atento aos sinais dos tempos. Portanto, é extremamente difuso, fluído e dinâmico, porém, sempre fazendo eco à necessária e permanente vigilância na luta contra o mal que se trava no mundo, que tem no corpo seu *locus* privilegiado.

No limite poderíamos dizer que no (neo)pentecostalismo se observa uma relação de imediaticidade entre palavra e corpo, uma vez que o conteúdo teológico somente é legitimado na medida em que se torna fé-em-ação materializado no obrar humano, que não é outra coisa senão a ação de corpos libertos e totalmente entregues à ação da divina providência, isto é, entregues a uma potência absoluta de vida e morte.

4.1. Em torno da articulação da(s) teologia(s) neopentecostais

Hará falta, además, empeñarse en una búsqueda genealógica sobre el término “vida”, con respecto a la cual ya podemos adelantar que mostrará que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico y que, por lo tanto, muchas categorías deberán ser repensadas en consecuencia.

Giorgio Agamben

Talvez encontremos no terreno (neo)pentecostal algumas pistas importantes para seguirmos a premissa apontada por Agamben. Entendemos que se faz necessário recuperar as estreitas ligações dos conceitos de vida, cura, salvação e saúde na tradição cristã para começar a elucidar o enunciado acima. Nesse sentido, partiremos do conceito de cura como horizonte de articulação entre os diferentes registros teológicos que configuram a “teologia (neo)pentecostal” e a sua relação com os outros três termos apontados.

Conforme Hervieu-Léger (1997, p. 41) “[...] dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, a última sendo metaforicamente significada (e antecipada) na primeira”. No cristianismo o problema da salvação não pode, portanto, ser restringido à mera salvação da alma, mas a cura deve ser vista como parte de um processo que no momento da redenção final não conhecerá mais limites entre corpo e alma⁷⁹. Na tradição cristã de forma geral, e na patrística talvez com maior ênfase, se observa que a salvação coincide com a perfeita cura (EVDOKIMOV, s/d). A cura não pode ser restrita à restituição da ordem física interrompida por algum evento contrário à ordem natural, mas como a eliminação do germe da corrupção da vida humana. Evidentemente que esse princípio alarga o sentido da cura para outros âmbitos que não o da saúde corporal, bem como inclui e dá protagonismo ao corpo no processo de salvação.

Se analisarmos o movimento religioso (neo)pentecostal veremos reproduzida em grande medida essa idéia. Hervieu-Léger (1997) observa que

Nos movimentos de renovação religiosa em terreno cristão (particularmente em algumas correntes carismáticas fortemente marcadas pela psicologia e pela teoria das relações humanas), observa-se com frequência uma inversão das perspectivas: o tema da salvação não remete mais à espera – culturalmente desvalorizada – de uma vida em plenitude num outro mundo. Ele funciona como um marco simbólico que alarga o pedido de cura a todos os aspectos na realização de si. (p. 41-42)

⁷⁹ É importante lembrar neste ponto que a relação hegemônica entre corpo e alma no cristianismo deve ser situada no contexto histórico-cultural no qual emerge. Segundo Delumeau (2003) essa relação está fortemente relacionada à tradição paulina que entende que a carne é propensa a todos os males. Por outro lado, o dualismo corpo-alma no precisa ser inscrito no movimento de helenização do cristianismo, em particular das tradições platônica, estóica e órfica, que tem como resultado a incorporação da idéia de um logos universal calcado na figura de Deus que se materializa na razão de cada ser humano (ASSMANN, 1994). Assim, o logos que se expressa na razão humana deve conduzir a conduta humana. Portanto a paixão deve ser objeto de vigilância e repressão da razão. “Paixão é desobediência à razão e, e virtude é vitória sobre a paixão” (Ibid., p. 35).

A salvação não corresponde mais tão somente à vida transcendente, imaterial, à vida da alma, mas também, à vida experienciada aqui e agora, neste mundo, *diesseitig*. Ainda, a cura ampliada também abrange outros aspectos da vida humana que não somente a saúde física, entendida como ausência de doenças, mas também as relações interpessoais e a vida financeira, por citar os mais importantes. Segundo Campos (1997, p. 335) “[...] *o pentecostalismo, e, dentro dele a Igreja Universal, resgata a idéia de Christus medicus da literatura patrística e o Jesus taumaturgo, dos escritos neotestamentários*”.

Essa idéia está ancorada em um princípio ontológico que Patrícia Birman (1997) soube reconhecer com muita perspicácia

Temos pois, como princípio ontológico, a idéia de uma interferência contínua de Deus na ordem do mundo, através do vínculo que possui com seus fiéis. “A fé cura”, dizem também. Quer dizer, quanto mais se ativar este vínculo, maior será a intervenção divina no cotidiano dos indivíduos. A intervenção divina, contudo, não é única; esta se dá em constante confronto com a origem de todo o mal – a intervenção do diabo. (p. 69)

A cosmovisão (neo)pentecostal pressupõe, então, a terra como lugar da eterna luta entre o bem e o mal. A cura implica, portanto, a restauração da natureza original no plano individual, a restauração da ordem original. Campos (1997) nos diz que na IURD “*curar é fazer voltar o indivíduo às origens as origens sadias, tal como foi o ser humano no momento da criação, pois se o natural é ser sadia, sua negação, doença, sofrimento e morte, não passam de uma manifestação demoníaca*” (p. 359).

O espaço privilegiado da manifestação demoníaca, bem como do seu oposto, a libertação, como já dissemos, não pode ser outro senão o corpo. Para Campos (1997, p. 332) “*o corpo não tem valor em si mesmo e pode receber, além da alma que dá identidade ao ser humano, outros espíritos bons, como por exemplo o Espírito Santo, ou maus, tais como os demônios*”. Ainda, o espaço da luta e da libertação não se restringe ao corpo, uma vez que o corpo somente pode ser liberto no espaço consagrado que é a igreja. Segundo Birman (1997)

São dois os cenários de ocorrência (da manifestação e da libertação): o primeiro, a igreja, com seus pastores, os fiéis e as pessoas possuídas; o segundo, o corpo de cada um, com seus espíritos e com a força de Deus e do Espírito Santo. Os dois cenários se duplicam, como se duplica no mundo a luta cósmica entre Deus e o diabo. **Em cada corpo estas forças estão sempre em luta, e, em cada igreja,**

os espíritos de todos os tipos desafiam o poder de Deus. (p. 73 – o negrito é nosso)

A cura, tal como situada na tradição cristã e aí articulada com os conceitos de saúde, salvação e vida, nos parece o horizonte comum aos diferentes registros da(s) teologia(s) (neo)pentecostais.

Antes de enfrentarmos a discussão sobre as teologias neopentecostais faremos uma apresentação dos diferentes tipos de cultos que acontecem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e da sua estrutura litúrgica, e das técnicas corporais que se empregam neles, com o objetivo de munir o leitor de elementos que permitam referenciar nossos argumentos em uma base empírica.

4.2. Os tipos de reunião e a estrutura litúrgica na IURD⁸⁰

A IURD realiza reuniões em todos os dias da semana e cada uma tem um objeto específico: às segundas-feiras se trata da prosperidade material, às terças-feiras o objeto é o descarrrego, a expulsão do mal do corpo dos presentes, às quartas-feiras se busca o Espírito Santo, às quintas-feiras trata-se da família, às sextas-feiras o objeto é novamente a libertação, aos sábados se realiza a terapia do amor e aos domingos são realizadas grandes concentrações de fé e milagres que tem por objetivo, de forma semelhante às quartas-feiras, a busca do Espírito Santo.

A IURD prefere o termo “reunião” e não “culto” para designar o serviço religioso. Embora não tenhamos conseguido entender exatamente o motivo dessa preferência terminológica, suspeitamos que o termo “reunião” se vincula à lógica do cristianismo primitivo em que não havia uma estrutura litúrgica estabelecida, e os seus seguidores se “reuniam”, como se diz nas reuniões iurdianas, “na fé”. No *web-site* oficial da IURD se explicita que uma das doutrinas da igreja é: *“A Igreja visível do Senhor Jesus é a reunião de todos os cristãos fiéis, unidos uns aos outros na fé e na comunhão do Evangelho, observando os mandamentos do Senhor, governados pelo Seu Espírito, pela Sua palavra e pelo Seu nome”*.⁸¹ Dessa

⁸⁰ Tomamos nosso diário de campo como fonte para sistematizar as informações aqui apresentadas. Não especificaremos os dias específicos aos quais nos referimos por privilegiar neste momento os elementos comuns às reuniões iurdianas, seja de forma geral, seja por cada uma das reuniões específicas.

⁸¹ Fonte: <http://www.igrejauniversal.org.br/doutrinas.jsp>

maneira, a Igreja se reaviva em cada reunião, fazendo com que o serviço religioso, não estruturado por regras fixas, permita uma grande flexibilidade litúrgica, sem que deixe de existir uma estrutura litúrgica que se repete nos diversos tipos de reuniões.

Todas as reuniões da IURD compartilham de uma certa liturgia, que não é rígida e se estrutura em três momentos: o momento inicial, o momento central da reunião e o momento final.

No momento inicial o oficiante do culto dá as boas vindas e pede a todos presentes para fecharem seus olhos, colocarem as mãos no coração e entrar em oração. A oração inicial começa com a entrega da reunião nas mãos de Deus e a solicitação para que Deus tome nas suas mãos o povo que ali “está crendo”, que “está na fé”. A idéia central é a de entregar a vida dos presentes a Deus, ao “Soberano de Israel”. Depois continua com a alusão ao tema da reunião respectiva, conforme o dia da semana⁸². Embora seja enfatizado o tema de cada reunião na oração inicial, não se desconsideram os temas das outras reuniões, dando a impressão de uma lógica de totalidade, ou pelo menos de inter-relação entre elas. O especialista religioso orienta a oração, mas cada pessoa fala com suas próprias palavras. Sempre vivenciamos nesse momento um sentimento ambíguo de comunhão emocional e diversidade de falas. A intensidade da oração cresce na medida que a oração avança. A voz do pastor ou bispo eleva seu volume, que é acompanhada pela música de fundo.

Na reunião de segunda-feira, a oração inicial, como todos os demais momentos, é muito tensa. As pessoas clamam com força, determinadas. A gestualidade é ilustrativa: as testas franzidas, os braços ao alto com os punhos fechados ou as mãos completamente abertas, corpos eretos e musculatura tensa. A fala do pastor ou do bispo orienta sempre a clamar, a determinar, a não aceitar a situação miserável em que nos encontramos.

Na reunião de terça-feira, o ministro religioso sempre realiza um desafio para os demônios se manifestarem⁸³, através de palavras como “Manifesta! Você que

⁸² Citamos aqui somente os dias das reuniões que foram objeto da maioria das nossas observações, e que utilizaremos aqui como material de análise, as segundas-feiras, as terças-feiras, as quartas-feiras e os domingos. Ressaltamos que o bispo da Catedral é sempre o oficiante das reuniões noturnas da igreja de segunda-feira à sexta-feira, e da reunião de domingo às 10:00 horas. As demais reuniões são realizadas por outros pastores.

⁸³ Na IURD crê-se que os demônios, que cotidianamente agem sob um aspecto de aparente normalidade na vida dos indivíduos de cujos corpos se apossaram, irremediavelmente “manifestam”, saem à luz, no âmbito do tempo, porque não podem resistir ao poder de Deus. Manifestar é uma

está colocando doença na vida dela! Você que está causando o esfriamento do casamento dela! Manifesta, maldito! Estou te ordenando no nome do Senhor Jesus!”. A manifestação demoníaca não demora em acontecer, e se realiza, via de regra, em mulheres. Nesse momento ouvem-se gritos e uivos que tomam o ambiente. Cada “encosto”, como é chamada cada pessoa em quem se manifesta a possessão demoníaca, é assistido por um obreiro ou obreira. O gênero de quem assiste o encosto é sempre o mesmo de quem manifesta. Depois da manifestação se finaliza a oração, com o bispo pedindo a todos nós para expulsar o mal da nossa vida. Essa operação se realiza repetindo três vezes a palavra: “SSSSAI!!!” e lançando as mãos para trás, por cima dos ombros. Depois são levados até o altar onde acontece o ritual de exorcismo. Depois do exorcismo é comum serem pedidas: “palmas para Jesus!”, ao que respondemos batendo palmas em sinal de glorificação e agradecimento por Jesus Cristo ter derrotado o Diabo.

Nas reuniões de quarta-feira e domingo, o clima é de elevação espiritual, a música de fundo é sempre mais calma e sempre tem como tema que o Espírito entre no corpo dos presentes, que tome a nossa vida. Também se pede para que abandonemos nosso “ego”, nossas “vontades humanas” e nos entreguemos totalmente à vontade divina. Embora tenha um momento de maior tensão, que acontece depois do início, no decorrer da oração se mantém um clima de maior serenidade. O semblante das pessoas é sempre mais relaxado, expressando felicidade, bem estar. Balançamos e abraçamos nossos corpos ao ritmo da música.

Depois da oração se realiza o primeiro momento de ofertas. Para tanto, obreiros se posicionam na frente do altar, no início de cada um dos três corredores da Catedral, com os corpos retos, segurando firme os alforjes de veludo cor púrpura, nos quais são depositados os envelopes com os dízimos e as ofertas, e nunca olhando para o ofertante, sempre com o olhar fixo para frente. Normalmente esse momento é acompanhado de uma música alegre que é cantada batendo palmas.

No segundo momento, o momento central da reunião, acontece sempre uma pregação que pode ou não estar referenciada em alguma leitura bíblica. Nas reuniões de quarta-feira e de domingo sempre se realiza estudo bíblico. Nesses dias devemos levar a bíblia e/ou são distribuídas folhas que têm impressas as

categoria central na cosmovisão iurdiana. A pessoa em quem os espíritos malignos manifestaram é chamada de “encosto”. Privilegiaremos ao longo do trabalho os conceitos “nativos” da igreja.

passagens que serão estudadas. Tanto a leitura quanto a interpretação é sempre realizada pelo oficiante do culto. Às segundas- e terças-feiras a pregação é sempre referenciada em situações cotidianas que são explicadas com base na origem espiritual, tanto dos males que não permitem que se identifique uma causa certa, quanto do (in)sucesso material. Raramente se realiza a leitura de alguma passagem bíblica. Depois deste momento sempre é realizada uma nova oração.

Aos domingos a “oração forte”, como é chamada, tem três momentos que se alternam entre uma música que é cantada e a fala do bispo ou pastor. As letras das músicas são relativamente simples, permitindo serem lembradas com facilidade, e remetem à relação do ser humano com Deus. Nesse sentido, pedem para que Deus nos restaure, nos “torne um campeão”, nos faça vitoriosos, nos “encha com Seu Espírito”, para que deixemos nosso egoísmo. Por outro lado, a fala do oficiante do culto nos orienta a declararmos nosso amor a Deus, a entregarmos nossa vida a Ele, a pedirmos que Ele tome nossa vida, a dizermos que Ele é o nosso Senhor, que nos abrace e nos use para fazermos Sua vontade. A exaltação emocional é intensa e, tanto o especialista religioso, quanto os presentes, freqüentemente choram. Fechamos nossos olhos, nos abraçamos, respiramos profundamente.

Depois deste momento é realizado um novo pedido de ofertas, com algumas diferenças com relação ao primeiro. Neste caso o bispo ou pastor parte de um valor determinado, que inicia normalmente com mais de R\$ 100,00.- e vai sendo baixado progressivamente. Ele sempre ressalta que o ofertante poderá receber algum objeto, como uma bíblia, um livro, um CD de música ou um DVD depois de depositar a oferta no alforje. Ao lado(a)s obreiro(a)s que seguram os alforjes, se posicionam outro(a)s que entregam aos ofertantes o objeto distribuído no dia. Sempre há um valor mínimo para que o ofertante possa recebê-lo, que durante o tempo que participamos das reuniões foi normalmente estipulado em R\$ 10,00.- Neste momento sempre se observa uma grande afluência de público. Quando se reduz este valor os objetos são trocados por exemplares do jornal “Folha Universal” e da revista “Plenitude”, os dois veículos oficiais de comunicação impressa da IURD. A participação dos presentes é quase total neste segundo momento de ofertas. No primeiro momento somente se ouve a fala do especialista religioso, normalmente se cria um ambiente de tensa expectativa, em meio a muito silêncio. Depois que o bispo ou pastor faz a solicitação com os valores mais elevados, o momento da oferta passa sempre a ser acompanhado com música alegre.

No terceiro momento, o momento final da reunião, somos convidados a participar de outras reuniões, sendo antecipado o que irá acontecer, e é distribuído algum objeto, que implica a realização de alguma tarefa durante a semana e que deverá ser devolvido na reunião seguinte ou depois de uma série de reuniões, como acontece com as correntes. Durante a nossa presença no campo levamos sabonete para tomar banho pensando em limpar a nossa vida dos males que nos acometem, um mini-candelabro judeu do qual tínhamos que acender uma vela por dia pensando no objetivo que tínhamos para a nossa vida, só para citar alguns exemplos. Também se distribuem os envelopes para depositar os dízimos e as ofertas. Depois é realizada uma oração que pede a Deus nossa proteção e finaliza dizendo: "Livra-nos de todo o mal, porque nas Tuas Mãos estamos entregues! Palmas para Jesus!". Posteriormente ao fechamento da reunião alguns pastores, e, às terças-feiras, o bispo realiza o atendimento das pessoas que solicitam uma orientação especial.

4.3. Condução pelo corpo: as técnicas corporais iurdianas

Um aspecto que merece ser destacado é o importante papel que cumpre a intervenção no corpo na eficácia ritual. Identificamos uma certa "condução do indivíduo pelo corpo" durante o culto. É notável a diferença na disposição que percebemos no corpo, tanto em nós mesmos, quanto nas demais pessoas presentes, no início e no final das reuniões. Era comum chegarmos cansados, sonolentos, abatidos e saímos revigorados, fortalecidos. A participação na reunião nos permite cobrar forças para enfrentar o mundo.

Realizaremos uma rápida passagem pelas diferentes técnicas corporais⁸⁴ empregadas para a "condução pelo corpo". Podemos dividir as técnicas em dois

⁸⁴ Nos valem aqui do conceito maussiano de técnica corporal. Marcel Mauss situa as técnicas corporais na esfera do corpo como instrumento, quando afirma: "**O corpo é o primeiro instrumento técnico do homem**. Ou mais precisamente, sem nos referir a instrumento, o primeiro e mais natural **objeto técnico**, e ao mesmo tempo **meio técnico do homem**." (MAUSS, 1974, p. 217- o negrito é nosso). Apesar da ênfase dada por Mauss à noção de corpo como instrumento ou objeto técnico, o autor entende que estas técnicas se encontram ancoradas no universo simbólico dos diversos povos. Diz Mauss: "E ademais, todas essas técnicas se enquadravam muito bem em uma noção que nos é comum: a noção fundamental dos psicólogos, (...) a da vida simbólica do espírito." (p. 218). Segundo

tipos: as técnicas realizadas pelos fiéis, dentre as quais se situam as técnicas de interiorização e as técnicas coreográficas, e as técnicas exteriores, que são aquelas realizadas pelos especialistas religiosos, o bispo, os pastores e/ou os obreiros e as obreiras.

Por técnicas de interiorização entendemos as diferentes orientações dadas pelo oficiante do culto, que levam o público voltar-se para si e experienciar diferentes estados emocionais, que variam desde a raiva, passando pela vontade de lutar, até a alegria e a paz. Normalmente são executadas de olhos fechados, o que potencializa a propriocepção do fiel. Apresentaremos brevemente as técnicas mais importantes vivenciadas nas reuniões: no momento da oração inicial somos orientados a colocarmos as mãos no coração, o que nos levou a sentir o batimento cardíaco se expandir por todo o corpo, dando-nos uma sensação que nos predispunha favoravelmente à atividade espiritual. Na medida que a oração se torna mais intensa, e somos orientados a gritar e dar chutes no chão, sentimos que a nossa agressividade diminui. Também merece destaque a técnica de abraçar e balançar o corpo ao ritmo da música, dando-nos um sentimento de acolhimento, carinho e paz muito intenso. Como parte dessas técnicas, o oficiante do culto orienta o público depois de cada momento de alta intensidade emocional e “respirar fundo”, para recobrar um estado de calma. Por fim, notamos a técnica de orar de pé, com o corpo reto e as mãos ao alto. Esta técnica nos permitiu sentir-nos mais fortes e com as energias revigoradas, prontos para enfrentar os males do mundo.

Um outro tipo de técnicas são as coreográficas. Estas técnicas são realizadas por todos os presentes ao mesmo tempo. As quatro mais importantes são: a técnica de expulsão dos males, a técnica da bater palmas para Jesus e as duas técnicas de atenção, a de levantar a mão para responder se está sendo entendida a mensagem do pregador, e a técnica de concordância.

A primeira, que já referimos rapidamente, é realizada principalmente nas reuniões de descarrego, às terças-feiras e consiste em levar vigorosamente as mãos para trás da cabeça, imitando que se está lançando algo fora, falando concomitantemente em alto e bom tom: “SSSSAII!!”. Esta técnica também se

Le Breton (2002b, p. 41-2) “Mauss observa que la técnica no es monopolio único de la relación del hombre con una herramienta; antes que eso es otro instrumento, fundacional en algún sentido: ‘El cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre’. Modelado de acuerdo con el *habitus* cultural produce eficacias prácticas. ‘Denomino técnica a un acto tradicional y eficaz (y vean que en este sentido no es diferente del acto mágico, religioso, simbólico)’, precisa M. Mauss.

realiza, freqüentemente, posicionando primeiro as mãos no lugar do corpo onde se tem alguma doença, para, posteriormente realizar o gesto antes descrito, indicando que se está expulsando o mal ali alojado. Também observamos a utilização desta técnica no momento da expulsão dos demônios, quando o demônio se apresenta muito resistente. Nesse momento somos instados a levar nossos braços com as mãos abertas em direção ao altar, local em que se encontra a pessoa endemoninhada, para depois lançar as mãos para baixo, em direção ao inferno, destino dos demônios, no momento da exclamação do “SSSSAII!!”

A técnica de bater “palmas para Jesus”, se destina à glorificação de Deus em sinal de agradecimento pela demonstração da sua potência, como no momento da expulsão dos demônios, bem como por ter nos acolhido durante a reunião.

As técnicas de atenção são empregadas diversas vezes durante a reunião e têm como objetivo potencializar a comunicação entre os fiéis e o oficiante do culto. As duas mais significativas são o levantar a mão e a técnica de concordância. A primeira é ativada quando o pregador está dando uma explicação e quer saber se o público está acompanhando o raciocínio. Ele diz: “quem entendeu levante a mão!”. Normalmente, a maior parte do público realiza o gesto. A técnica de concordância se utiliza quando o bispo ou pastor querem instar o público a realizar alguma ação. Por exemplo, depois de ele afirmar que devemos ser perseverantes nos nossos propósitos, pergunta: “Tá ligado?” ao que respondemos batendo uma palma, em sinal de concordância. Também se utiliza como técnica de concordância a expressão: “Amém!”. Quando o agente religioso quer saber se o público concorda com a sua postura ele diz: “Amém, pessoal?” ao que se responde com a mesma palavra em tom afirmativo: “Amém!!”

As técnicas exteriores são aquelas que são realizadas por um agente religioso, que pode ser o bispo ou pastor que oficiam o culto, bem como por alguma das pessoas que auxiliam no culto, os demais pastores e os obreiros e as obreiras. Neste caso temos três tipos: as técnicas de cura e as técnicas de contenção, que são correlatas, e as técnicas miméticas.

As técnicas de cura implicam na intervenção do especialista religioso no corpo do fiel. Identificamos duas técnicas deste tipo: a técnica de expulsão de demônios e a técnica de imposição das mãos. A técnica de expulsão de demônios consiste em apoiar uma mão na testa e outra na nuca do indivíduo, que se encontra normalmente de olhos fechados, e que não necessariamente tem que ter

manifestado para ensinar o uso da técnica. O executante balança a cabeça do fiel e paralelamente vocifera no seu ouvido palavras de ordem como: “Sai maldito! Sai no nome de Jesus!”. Ela finaliza com a expressão de um enérgico: “SSSAAIII!” e a rápida retirada das mãos da testa e da nuca. Quando se trata de uma pessoa que manifestou, se permite que a pessoa que cuida do “encosto” utilize a força contra o demônio que o agride. A técnica de imposição das mãos se utiliza normalmente no momento da oração inicial, quando as pessoas que sofrem de alguma doença vão até a frente do altar e recebem a imposição das mãos para serem curadas de parte dos pastores e obreiros e obreiras, que auxiliam o oficiante do culto. Esta técnica se utiliza também quando se solicita que subamos até o altar para pedir alguma bênção, mas é o oficiante do culto quem realiza a imposição das mãos sobre cada um dos participantes do ritual. Por fim, também observamos a combinação de ambas as técnicas, dando-nos a impressão que seu uso conjunto potencializa a cura. Nos momentos da “expulsão dos encostos” os pastores auxiliares, os obreiros e as obreiras estendem seus braços e abrem suas mãos em direção à pessoa manifestada, indicando a imposição das mãos à distância, para aumentar a eficácia da expulsão.

As técnicas de contenção são duas: de contenção afetiva e de contenção da violência. A mais importante técnica de contenção afetiva é o abraço. Depois de uma pessoa ter sido liberta dos demônios é abraçada por um(a) obreiro(a), o que lhe permite recuperar o equilíbrio emocional. Se a pessoa continua a apresentar sinais de um estado emocional alterado o(a) obreiro(a) permanece a seu lado o tempo que for necessário. A técnica de contenção da violência consiste em prender o cabelo da pessoa ou segurá-la pela nuca com a mão. Se utiliza, como apontamos antes, quando a pessoa que manifestou a possessão demoníaca mostra-se agressiva com quem a está acompanhando.

Por fim as técnicas miméticas são empregadas para potencializar a adesão dos presentes aos diferentes momentos da reunião, particularmente aos momentos de oração e louvor a Deus. Nesses momentos, os pastores e obreiros e obreiras circulam pelo templo realizando enfaticamente as ações que orienta o oficiante do culto. No decorrer de cada momento de oração a intensidade da exaltação emocional cresce, em boa medida, porque potencializada pela atuação dos auxiliares do culto. Eles servem como modelo com o qual o público se identifica, se mimetiza. Nós notamos particularmente a eficácia dessas técnicas. Quando recém

começamos à IURD para fazer o trabalho de campo sentíamos vergonha de nos expor, falando e realizando gestos não habituais em público. No início nossos gestos eram contidos, tímidos. Essas barreiras racionais se diluíram na medida em que nos identificávamos com esses modelos, nos permitindo entrar no clima de comunhão emocional que caracteriza as reuniões iurdianas. A figura do oficiante religioso também opera nesse sentido, principalmente nas reuniões de busca do Espírito Santo, às quartas-feiras e aos domingos. No momento da “reza forte” a fala do bispo e as suas posturas corporais, como se ajoelhar no chão, é reproduzida por um bom número de pessoas.

Depois da apresentação das técnicas corporais presentes nas reuniões iurdianas podemos perceber que o corpo é um lugar privilegiado de investimento neste movimento religioso. O indivíduo é conduzido pelo corpo ao longo de cada culto ou reunião neopentecostal. Portanto, o corpo é condição de possibilidade da eficácia dos diversos rituais que se realizam diariamente nos templos do neopentecostalismo brasileiro.

Esperando ter situado o leitor no que diz respeito à estrutura litúrgica e às técnicas que permitem a condução pelo corpo, e ter contribuído com elementos que permitam melhor compreender o tema a ser abordado na continuidade do trabalho: as teologias neopentecostais. Nos ocuparemos com a discussão de cada um dos registros teológicos a partir do conceito de secularização que defendemos neste trabalho, fazendo um paralelo com o a esfera social ao qual estão relacionados. Assim, discutiremos os paralelos entre a teologia da prosperidade e o campo econômico, e aqueles entre a teologia da guerra espiritual, e suas respectivas doutrinas, a doutrina dos espíritos territoriais e a doutrina das maldições hereditárias, e a esfera da biomedicina moderna.

4.4. Teologia(s) (neo)pentecostal(is): hierarquia e articulação

Perguntamo-nos se haveria algum tipo de ordenamento hierárquico entre os registros teológicos que sustentam o (neo)pentecostalismo. Encontramos resposta em um texto de Hilário Wyncarczyk que se tornou uma referência necessária para a

compreensão da teologia da guerra espiritual. Para este sociólogo argentino da religião:

En la medida que la *guerra espiritual* es la base tanto de las campañas de liberación de territorios como de la liberación personal de ataduras físicas y mentales, debe articular lógicamente los restantes énfasis sobre temas específicos, en especial la *sanidad* y la *prosperidad*, énfasis que caracterizan y diferencian a los grupos neopentecostales. **La guerra espiritual conduce a la liberación. La liberación conduce a la sanidad, la curación y la prosperidad.** (WYNARCZYK, 1995, p. 162 – o negrito é nosso, itálico no original)

Nesses termos reconhecemos não necessariamente uma hierarquia, mas sim uma articulação entre os diferentes registros teológicos do neopentecostalismo. Destacamos ainda na passagem acima a correta relação entre o termo libertação que é supraordenado aos aspectos específicos como prosperidade e saúde. No entanto, a primeira associação do termo libertação nas igrejas neopentecostais é realizado com relação à noção ampliada de saúde, que inclui problemas de relações pessoais e, não raro, problemas financeiros. Assim o confirma a pesquisa “*Novo Nascimento*” que constatou que dos indivíduos convertidos ao (neo)pentecostalismo por causa de “sérios problemas”; 34% sofria algum tipo de doença e 25% passava por conflitos familiares. Tão somente 8% declararam ter tido nesse momento problemas financeiros e/ou desemprego. (FERNANDES et al., 1998, p. 39).

Uma das idéias centrais do livro “A libertação da teologia” de Edir Macedo atesta a ordem proposta por Wynarczyk. Para ele:

A vontade de Deus, em síntese, é trazer o homem de volta a Sua comunhão, dar-lhe vida eterna, **fazê-lo feliz ainda na Terra**, curar suas doenças, libertá-lo da opressão do diabo, fazê-lo prosperar em todas as coisas e dar-lhe poder e autoridade para cumprir a Sua Palavra (MACEDO, 1997a, p. 104).

Entendemos, assim, que a teologia da guerra espiritual ocupa um lugar proeminente no corpo teológico (neo)pentecostal e por esse motivo iniciaremos a nossa discussão por esse registro teológico. Dessa maneira, entendemos que a tradicional tríade com que se vincula ao neopentecostalismo, cura, prosperidade e libertação dos demônios, precisa ser rediscutida a partir da pista deixada por Wynarczyk, em uma perspectiva de totalidade.

4.5. A teologia da guerra espiritual: o mundo e o corpo como campos de batalha

A teologia da guerra espiritual tem como um dos seus principais méritos recuperar a idéia da origem divina do mal. Conforme Oro (2005), a passagem da idade média para a modernidade teve no âmbito da Igreja Católica, como uma das suas principais mudanças o ostensivo relegamento a um segundo plano da demonologia. Se até a idade média o cristianismo convivia diariamente com exorcismos e bruxaria, contra os quais travou batalhas homéricas que tiveram a Santa Inquisição como sua última e mais contundente expressão, na modernidade os problemas demonológicos são secundarizados e perdem seu anterior prestígio. Neste período histórico, as religiões éticas universais, notadamente o cristianismo nas suas diversas manifestações e em particular o catolicismo, operaram um processo que de “desencantamento ou desespiritualização do mal”. Entendemos por esse termo a relativização, quando não a eliminação, da explicação da origem do mal de fontes espirituais para situá-las no plano do indivíduo.

A religião moderna parece ter “interiorizado” o mal, tornando-o equivalente a desvio moral. Assim, o mal foi *desencantado* ou *desespiritualizado*. Se o mal é desespiritualizado, como decorrência lógica, o bem também é desdivinizado. Assim, a religião na modernidade parece flertar com a própria negação. As antropólogas da religião Cecília Mariz e Patrícia Birman perceberam com clareza esse movimento. A segunda, apoiada nas idéias de Joana Overing, nos diz que:

Com efeito, o simbolismo do mal nas religiões universalistas, critica esta autora, corresponderia a um progresso no desenvolvimento da humanidade, já que implicaria a experiência do mal numa forma individualizada e interiorizada. Com isso, o mal seria vivido como uma experiência religiosa mais do que como uma ruptura da ordem cósmica. (BIRMAN, 1997, p. 62)

Cecília Mariz (1997) complementa e amplia essa idéia afirmando que:

O mal, nesta visão (cristianismo, católico e protestante, intelectualizado, *ergo* moderno) mais desencantada e racionalizada, se relaciona com os homens e suas escolhas históricas e se identifica antes com a ausência do bem, ou da boa-bontade de indivíduos, do que com um ser supra-humano. A figura do diabo aí é “historicizada” e “despersonificada”. É, antes, a ausência do amor cristão e de Deus do que um espírito personificado com autonomia. (p. 48)

Pouco depois ela complementa nos alertando que “o enfraquecimento do diabo revelaria aqui uma secularização e levaria assim a um enfraquecimento da idéia de Deus” (*Ibid.*, p. 55). Isso porque, “se o homem ou a natureza são responsáveis, sozinhos, pelo mal no mundo, serão também responsáveis pelo bem e por tudo o mais” (*Ibid.*, p. 55).

Entendemos que, em sentido contrário, o (neo)pentecostalismo re-encanta ou re-espiritualiza o mal. Para Mariano (2003b, p. 25), “a guerra espiritual e as concepções de bem e mal dos neopentecostais derivam, em parte, do dualismo hierárquico cristão, isto é, do eterno conflito entre Deus e diabo, presente no cerne da doutrina cristã”. Neste caso é necessário analisar em que medida é operada uma atualização e uma ressignificação de uma metáfora calvinista. Para o luteranismo e o calvinismo, o mundo é o palco da corrupção, era equivalente à morada das criaturas, em suma, *locus* do mal, ao qual somente os eleitos podiam resistir.⁸⁵ No (neo)pentecostalismo o mundo equivale ao campo de ação dos espíritos malignos, que agem sob o comando do anjo decaído, de Lúcifer. Ainda, não é o mundo, mas os corpos humanos do mundo que são o alvo dos demônios. Conforme Campos (1997, p. 339), “[...] eles são seres incorpóreos, que precisam tomar posse de outros corpos para poderem se ‘expressar’ no mundo físico que vivemos”. Voltaremos logo adiante à discussão do lugar do corpo nesta teologia.

A origem da teologia da guerra espiritual remonta temporalmente aos anos 80 e territorialmente aos Estados Unidos, tendo como seu principal protagonista Peter Wagner (WYNARCZYC, 1995), e como a principal instituição propagadora ao *Fuller Theological Seminary* de Pasadena – Califórnia, instituição que teve um importante papel na formação de diversos pregadores brasileiros (MARIANO, 1996).

Com relação aos pressupostos da teologia da guerra espiritual, Wynarczyk (1995) comenta que esta se assenta sobre a teoria da brecha. Esta teoria tem parte de duas idéias centrais: que o mal não é produzido por Deus, mas contra Ele, e que este tem origem na queda de Lúcifer. O autor demonstra que a passagem bíblica do livro de Isaías (Isaías, 14:12-16), na qual se referenciam os defensores desta teologia, se lida literalmente, leva ao entendimento que a queda de Lúcifer se deu do Céu em direção à terra. Dessa maneira, a terra torna-se o espaço em que

⁸⁵ Delumeau (2003) mostra como esse entendimento é claramente formulado por Lutero. Nesse sentido, o autor destaca a interpretação luterana da Epístola aos Gálatas de São Paulo. Aí se lê que: “o mundo, diz ele (Lutero), é filho do diabo” (*Ibid.*, p. 55).

(co)habitam homens e Lúcifer e suas legiões, e, portanto o ser humano se torna uma figura central na luta contra o mal. Portanto, cabe a ele assumir o compromisso da atitude combativa permanente, e evitar qualquer tentativa de fuga, que somente poderá aumentar as possibilidades de se tornar alvo dos espíritos malignos e dos seus malefícios.

Na demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) são identificados diversos tipos de demônios que nos permitem ilustrar esta idéia. Macedo (1999, p. 55-64) aponta a existência de doze tipos de demônios. Os doze são: os principados, as potestades, os dominadores, as forças espirituais do mal (estes quatro primeiros são os mais importantes), os espíritos enganadores, os espíritos familiares, os espíritos imundos, os espíritos de demônios, o espírito do anticristo, o espírito de adivinhação, o espírito de enfermidade e o espírito de prostituição. Para a discussão da teologia dos espíritos territoriais os dois primeiros são decisivos. Os principados são uma *“classe especial de demônios que ocupam a posição de autoridade política sobre países, estados e municípios, de forma semelhante aos presidentes, governadores e prefeitos”* (Ibid., p. 56). Já as potestades são uma *classe de demônios que agem na execução do poder religioso: “é o caso, por exemplo, daqueles espíritos que orientam a direção espiritual das nações e mantêm o controle da religião dos povos”* (Ibid., p. 56). Vemos nesses dois tipos de demônios o cruzamento de dois registros territoriais, os territórios politicamente demarcados e os territórios religiosos. Ainda, é justamente na convergência da dupla purificação de territórios religiosos e políticas é que reside, para a IURD, o caminho da libertação, da purificação.

Destacamos, assim, que a terra torna-se, nessa cosmovisão, um lugar sagrado. A imanência é sacralizada, mesmo que negativamente, por ser o lugar em que habita o demônio, figura de natureza divina contra a qual o homem deve protagonizar, em nome de Deus e orientado por Ele, a eterna luta do bem contra o mal. Nas palavras do autor:

La metáfora cosmogónica de la brecha da cuenta del origen del universo como sistema axiológico al explicar la manera en que aparecen los ángeles (primero), los demonios o ángeles caídos (segundo) y la condición humana. Así se establecen el escenario y los protagonistas de la “economía religiosa del cosmos” en cuyo drama el hombre pasa a ser un actor fundamental. El hombre deja entrar el mal y el hombre podrá ayudar a vencerlo. (WYNARCZYK, 1995, p. 156)

Outro aspecto decisivo desta teologia é a metáfora do governo que a funda. A teologia da guerra espiritual assume com princípio que o governo do mundo funciona segundo uma ordem divina. O diabo e suas legiões assumem o papel de criminosos que desafiam a ordem e o governo. Por sua vez ao homem é atribuída a função de polícia que combate, orientado pela Divina Providência, aos malfeitores. (Ibid., p. 157) Nesse sentido Mariano (2003b) afirma que:

[...] é dever primordial do cristão engajar-se no combate às forças das trevas para realizar a obra divina e, desse modo, reverter as obras do mal, cujo principal objetivo consiste em desviar os homens do caminho estreito da salvação. (p. 25)

A imagem do governo providencial do mundo é constitutiva, como veremos oportunamente, de um dos paradigmas teológicos cristãos que foram herdados pela tradição política ocidental, o paradigma teológico-econômico (AGAMBEN, 2007a). Começamos a vislumbrar aqui que o (neo)pentecostalismo se constitui em uma preciosa chave de compreensão da ambivalente relação da modernidade com a religião, e em particular com as duas matrizes teológicas legadas pelo cristianismo à tradição ocidental. Continuemos, por ora, com a discussão sobre a teologia da guerra espiritual.

A teoria da brecha pressupõe a queda, ou melhor as quedas: a queda pré-adâmica de Lúcifer e a queda de Adão, que cedeu a tentação do diabo. A queda do diabo não aconteceu de maneira isolada, mas ele foi acompanhado por “legiões de anjos” que agem no mundo sob seu comando. Ainda, as legiões estão distribuídas por regiões geográficas, cada legião ou demônio é responsável por um território. Por outro lado, os demônios também estão presentes nos corpos de etnias e/ou famílias e são transmitidos por hereditariedade. Esses dois aspectos constituem as duas doutrinas da teologia da guerra espiritual: doutrina dos espíritos territoriais e doutrina das maldições hereditárias (JUNGBLUT, 2003).

4.5.1. A doutrina dos espíritos territoriais

Airton Jungblut (2003) caracteriza da seguinte maneira a doutrina dos espíritos territoriais:

Ela postula que a ação dos espíritos que serviriam a satanás no mundo humano dar-se-ia a partir de uma lógica segundo a qual determinados demônios a ele submetidos, ou legiões deles, teriam um tipo de autoridade circunscrita a domínios geográficos precisos e neles agiriam de forma contextualizada, segundo as tradições histórico-culturais locais. (p. 38)

Esta doutrina está focada no presente e nos domínios das legiões de demônios. Com base nessa doutrina, Wynarczyk (1995) aponta que se faz necessário um adequado diagnóstico do território a ser liberto para conhecer quais são os demônios que o dominam. Essa doutrina legitima a conhecida “cruzada evangélica” travada com maior vigor nos anos 1980 e 1990 no Brasil com “Chutes na Santa”, “Guerra Santa” e as diversas invasões de terreiros que vimos acontecer, mas que continua a estar presente de forma marcante nos cultos de libertação que acontecem via de regra às terças-feiras nas igrejas neopentecostais. Se olharmos para tão conhecido quanto polêmico livro de Edir Macedo “Orixás, cablocos & guias: deuses ou demônios?”, identificaremos com clareza a doutrina dos espíritos territoriais. Macedo divide o mundo em regiões, cada uma das quais seria dominada por um tipo específico de legiões de demônios, porém todos agiriam sob o comando de satanás. Assim, no oriente eles se manifestam desde tempos remotos no hinduísmo, no brahmanismo e o vedismo (MACEDO, 2000b, p. 14). No Brasil os demônios se encontram nas “religiões mediúnicas”, nas religiões afro-brasileiras e no espiritismo kardecista. Nas palavras do Bispo Macedo:

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc.). Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões quando são invocados para “prestar caridade” ou receber uma “doutrina”. (Ibid., p. 14)

Em outra passagem do livro, Macedo associa contundentemente o atraso brasileiro ao domínio que os demônios das “religiões espíritas” exercem sobre o país:

Se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela umbanda, quimbanda, candomblé, kardecismo e outros nomes, que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido. (Ibid., 62)

É, então, a partir da doutrina dos espíritos territoriais que o (neo)pentecostalismo define seu lugar no campo semântico na disputa pelos bens simbólicos de salvação do campo religioso brasileiro. Macedo, como teólogo mor da IURD, estabelece uma demarcação entre religiões cristãs e mediúnicas. No Brasil, o campo da mediunicidade é ocupado pelas religiões afro-brasileiras e o espiritismo kardecista. No entanto, não devemos esquecer a religião católica, que mesmo não os situando explicitamente “do outro lado”, os santos católicos são considerados entidades demoníacas como nos mostrou o tão propalado “chute na Santa” desferido pelo bispo Sérgio Von Helde em 12 de outubro de 1995 durante o programa “O despertar da fé”.

Analisando as causas da possessão demoníaca apontadas por Macedo (2000b), encontramos uma interessante e singular fonte de ilustração para a compreensão do significado da doutrina dos espíritos territoriais. Um dos sete motivos da possessão é a “participação direta ou indireta em centros espíritas”⁸⁶, isto é, por freqüentar esses lugares por participar ativamente de uma religião “espírita”, ou por simplesmente estar em um desses lugares de culto acidentalmente ou por mera curiosidade. Esses lugares estão “infestados de demônios”. Como também podem estar as encruzilhadas, as florestas e as cachoeiras, típicos lugares de “trabalhos” das religiões afro-brasileiras. Todos os lugares onde habitam os demônios são “lugares baixos”, em contraposição aos “lugares altos” onde se cultua a Deus. No entanto, de maneira diferente à tradição cristã, o alto e o baixo não estão relacionados com o Céu e a terra, respectivamente, mas ambos se encontram no plano terrestre. Essa topologia de oposição entre o alto e o baixo, sendo o primeiro o lugar do bem e o segundo a morada do mal, tem a sua homologia na topologia corporal, como veremos adiante.

Por outro lado, o corpo dos possessos se torna também uma extensão dos templos diabólicos, como o atestam outras das causas da possessão, “o *envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo*”. A esse respeito Macedo afirma que:

Este é um dos casos mais comuns. Nos locais de trabalho, na vizinhança, nas escolas, etc., sempre encontramos pessoas que

⁸⁶ Lembramos aqui que por “centro espírita” Macedo entende a todos os lugares de culto das religiões mediúnicas. Todas elas ramos do “espiritismo”, como o a “[...] umbanda, quimbanda, candomblé, ecletismo, rosacruzismo, kardecismo, esoterismo e tantos “ismos” diabólicos.” (MACEDO, 2000, p. 73)

estão envolvidas direta ou indiretamente com os espíritos demoníacos.

Há pessoas que são tão carregadas de demônios que, em um simples contato com outras, transmitem influências demoníacas. É muito comum dizer: “Puxa, fui à casa de fulano senti o ambiente carregado... acabei saindo de lá com uma dor horrível de cabeça. (Ibid., p. 41)

No caso específico da demonologia da IURD o território, na medida em que se estende mediante o corpo daqueles possessos, se torna fluído, sem limites fixos. Dessa maneira, leva o indivíduo a estar em um estado de alerta permanente porque os espíritos malignos podem estar toda hora à sua volta. Tornando todas as pessoas ao seu redor suspeitas, porque podem ter sido possuídas por ter um envolvimento indireto com alguma religião “espírita”, e não ter ciência disso. No entanto, Macedo afirma que o principal território no qual esses espíritos se apossam dos corpos são os “templos espíritas”. Vemos neste caso uma articulação entre um espaço geograficamente delimitado, o “templo espírita”, e um espaço fluído, móvel, que potencializa sobremaneira a possibilidade da capilarização do mal, o corpo do possesso, que adquire a feição de um templo movediço do mal.

A doutrina dos espíritos territoriais se torna, assim, uma fronteira identitária, entre o campo cristão e o campo da mediunicidade, bem como opera concomitantemente, uma clara demarcação moral entre as religiões vinculadas ao bem, e aquelas vinculadas ao mal. O mal deixa de ser algo difuso, abstrato e interiorizado, para ser localizado e materializado. Dessa maneira, a luta contra ele torna-se mais palpável e o inimigo pode ser claramente identificado.

Além disso, notamos que a luta contra o mal é contra todos os membros da população que é subjugada pelos demônios do território, a guerra é contra a população e pela salvação/libertação dos seus corpos. O seu oposto, o bem, não é outra coisa senão corpos portadores do Espírito Santo.

A aguda análise de Ronaldo de Almeida sobre a guerra espiritual na IURD merece ser lembrada neste momento, sob pena de cairmos num reducionismo que situa o panteão das divindades das religiões afro-brasileiras simplesmente como o oposto do Deus verdadeiro. Para o referido antropólogo, a IURD realiza, mediante a guerra, uma *antropofagia da fé inimiga*. (ALMEIDA, 2003, p. 341). Portanto, a negação do adversário implica na sua incorporação. Assim, para este pesquisador

[...] muito mais que pela oposição ou pelo contraste, a Universal rege seu processo de expansão por uma fagocitose religiosa, na qual as

mais diversas crenças podem ser negadas pela falsidade do seu conteúdo original e, ao mesmo tempo, parcialmente assimiladas nas suas formas de apresentação e funcionamento. (Ibid., p. 341)

A demonização das divindades das religiões consideradas adversárias já fora notada por Max Weber. O pai da sociologia da religião nos lembra que os antigos deuses sobrevivem como demônios nas religiões triunfantes (WEBER, 2004b). Portanto, a demonização do panteão das divindades das religiões afro-brasileiras não é uma originalidade do (neo)pentecostalismo. No solo latino-americano essa situação já foi observada . Conforme Gesteira (2004):

Os missionários lutaram para retirar dos pajés o seu poder de cura, labutando para conquistar o corpo e a alma dos indígenas, mantendo-os vivos, de modo a garantir a expansão da fé e do império. Tal atitude colaborou para que os pajés fossem sempre associados à imagem do feiticeiro que agia em nome do demônio, mesmo que estes realizassem práticas muito próximas àquelas implementadas em nome de Deus, como a administração de sîmplices e realização de sangrias, além dos recursos sobrenaturais, amuletos e rezas (p. 78).

A idéia acima nos permite relativizar a freqüente condenação do (neo)pentecostalismo pela sociologia da religião e ver que esse procedimento também foi uma estratégia proselitista do catolicismo. Também vemos que a conquista de novos fiéis não se restringia à dimensão espiritual, porque como parte da missão de conversão religiosa eram sempre ofertados diversos serviços de cura física. Ampliaremos esta idéia quando abordaremos o tema da saúde.

4.5. 2. A doutrina das maldições hereditárias

A segunda doutrina que constitui a teologia da guerra espiritual é, como já apontamos, a doutrina das maldições hereditárias. Segundo Jungblut (2003) ela

[...] postula que os seres humanos, em geral, carregam consigo maldições satânicas que, passadas de geração em geração entre pais e filhos, lhes obrigam a seguir certas tendências psicológicas e comportamentais sem que se dêem conta das raízes espirituais dessas tendências e que estas maldições só podem ser efetivamente quebradas com ações religiosas específicas. (p. 39)

Ressaltamos, acompanhando o autor, que neste caso o foco da doutrina é uma relação temporal-diacrônica. Assim, a libertação não tem tão somente uma função de libertação com relação a uma determinada tradição, via de regra a tradição religiosa a que pertenciam os pais do indivíduo. Nesse sentido, apontamos o caráter eminentemente modernizante, porque anti-tradicionalista, desta doutrina. Para Jungblut (2003, p. 40)

Libertar-se das maldições hereditárias ou quebrá-las é, então, restituir uma autonomia individual frente a um passado familiar; é conseguir impedir parcial ou definitivamente que as conseqüências do *endemoniamento* bem sucedido de um ancestral constriam o indivíduo quanto seus descendentes.

Edir Macedo propõe sete motivos que permitem que um espírito demoníaco se apossa de uma pessoa, sendo uma delas a hereditariedade. Ele afirma que

O fato de nunca ter ido a uma reunião espírita ou de professar uma religião cristã não impede que os demônios se apoderem das pessoas. Em muitos casos, um espírito foi o “senhor” do corpo do pai ou da mãe que faleceu e procura agora se apossar do filho ou da filha para continuar a sua obra maligna. (MACEDO, 2000b, p. 39)

Vemos na passagem citada a articulação das duas doutrinas. Se um espírito maligno não se apossa do corpo de uma pessoa pelo território em que ela vive ou que ela frequenta, poderá fazê-lo por hereditariedade. Com relação à essa articulação Jungblut (2003) entende que

[...] enquanto a Doutrina dos Espíritos Territoriais cumpre, como um corpo de princípios de libertação, uma função individualizante de natureza espacial-sincrônica, a Doutrina das Maldições Hereditárias cumpre uma função temporal-diacrônica. Ambas, por fim, definem a conversão, o novo nascimento, como ação mais eficiente para destituir Satanás do controle das vontades individuais, para promover uma eficiente libertação, e eis porque esse processo pode ser caracterizado como radicalmente individualizante em sua pretensão mágico-religiosa. (p. 41)

Ressaltamos novamente que na medida em que a teologia da guerra espiritual situa o mundo como campo de batalha reconhece o valor atribuído à imanência no movimento (neo)pentecostal, fato que só faz aumentar o protagonismo do corpo no seu corpo doutrinal. Nos parece que Ronaldo de Almeida sintetiza eloqüentemente essa idéia:

A idéia de imanência, assim, não é tão estranha ao pentecostalismo. A própria “descida do Espírito Santo” pressupõe a posse do sagrado no corpo de um indivíduo, transformando-o em um receptáculo do divino. [...] Isto é, à medida que o pentecostalismo introduziu a possibilidade da imanência do divino por meio do Espírito

Santo, abriu-se um espaço também para o diabo (ou as entidades) no corpo do fiel. (ALMEIDA, 2003, p. 333)⁸⁷

Vejamos então como se processa a possessão dos corpos pelos demônios.

4.5.3 A conquista do corpo pelos demônios

Para discutir o lugar do corpo no processo de possessão pelos demônios, teremos como principal interlocutor o livro escrito por Edir Macedo “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”, que pode ser considerado a obra mais importante do neopentecostalismo brasileiro sobre a demonologia.

O interesse pela possessão dos corpos pelos demônios tem a sua origem na natureza destes. Por eles serem espíritos sem corpos vivem a procura de corpos humanos através dos quais possam realizar sua obra. O alvo são corpos humanos e não outros seres vivos pela inveja que eles nutrem com relação ao ser humano desde o momento da criação. Desde o tempo em que o homem vivia no paraíso o diabo vive à espera da possibilidade de provocar o desvio do ser humano. A teoria da brecha, vale lembrar, trabalha com a tese das duas quedas, a de Lúcifer em tempos pré-adânicos e a de Adão, gerada por ter cedido à tentação do diabo e que ocasionou a sua expulsão do paraíso. Vejamos o que a principal obra do neopentecostalismo brasileiro sobre a demonologia nos diz a respeito:

Os demônios, como já dissemos, são espíritos sem corpos. Para se expressarem, precisam de corpos, sem os quais pouco podem fazer. Sempre, na história da humanidade, satanás arranjou um jeitinho para conseguir entrar no corpo do homem e usá-lo como lhe convém (MACEDO, 2000b, p. 26).

Por que motivos e de que maneira convém ao diabo usar o corpo do homem?

O Bispo Macedo nos responde:

Movidos por uma inveja muito grande dos seres humanos, que foram criados menores que eles e acabaram por tomar suas posições, os demônios desencadeiam uma feroz luta contra os homens, desejando aproveitar-se destes e levá-los à destruição, a fim de cumprirem seus intentos malignos, o que, quase sempre, implica em um total afastamento de Deus, e na conseqüente submissão a eles. (Ibid., p. 28)

⁸⁷ A tensão entre monismo e dualismo parece ser uma constante na tradição cristã.

Notamos aqui dois pontos centrais: em primeiro lugar, o corpo é o meio de manifestação do mal. O mal somente pode agir se tiver possuído um corpo. Em segundo lugar, o mal é uma ação destrutiva contra a ordem divina. Dessa maneira, podemos dizer que o mal é a irrupção externa sobre a ordem e a obra divina realizada pelo homem e inspirada pela Divina Providência. Portanto, Deus e o Diabo travam uma guerra eterna na imanência pelos corpos humanos para cumprir com seus respectivos desígnios. Ainda, a possessão se coloca nas antípodas do sagrado positivo, por ser o indicativo da ação demoníaca na vida de uma pessoa com o intuito de atentar contra a ordem divina. Ronaldo de Almeida sintetiza eloqüentemente a possessão na IURD:

Se nos cultos afros a possessão é o ponto culminante, de extrema sacralização do ritual – afinal, antes de tudo, a possessão das entidades nas religiões afro-brasileiras ocorre como uma festa –, na Universal a possessão é o pólo negativo extremo da manifestação do sagrado por tratar-se da irrupção do mal. (ALMEIDA, 2003, p. 331)

Vejamos como acontece, no entendimento de Macedo, o processo de posse do corpo pelos demônios. As causas para ter o corpo apossado pelo mal são diversas, sete ao todo. Elas se relacionam com ações diretas dos indivíduos em religiões mediúnicas, bem como por ações de terceiros, de maneira intencional ou não. As sete causas são: a hereditariedade, a participação direta ou indireta em centros espíritas, isto é por simplesmente estar em um templo sendo membro ou não da respectiva religião, os trabalhos ou despachos encomendados por alguém para atingir um adversário, a maldade dos próprios demônios que agem para causar danos a outrem por ser essa sua natureza, o envolvimento com pessoas que praticam o “espiritismo”, seja no trabalho, na família, na escola, nas atividades de lazer, por vizinhança, etc., por comidas sacrificadas a ídolos e por rejeitarem a Cristo.

A figura ideal-típica para ser tomada pelos espíritos é o médium, que deve ser entendido de maneira ampliada com relação ao médium do espiritismo kardecista, em consonância com a tipificação de Macedo sobre as “religiões espíritas”. O médium é, neste caso, tanto um médium kardecista, quanto um fiel de uma igreja afro-brasileira que é o “cavalo” do seu santo, bem como uma mãe e um pai de santo, para citar os mais relevantes. A mediunidade pode ser mental ou física. *“Na mediunidade física o corpo é colocado à disposição dos espíritos que*

neles incorporam” (MACEDO, 2000b, p. 50). O corpo é, definitivamente, o lugar privilegiado de morada dos demônios. Ainda, para Macedo, a mediunidade é uma falácia, todas as versões da mediunidade são enganos que alimentam a vaidade humana. Para Macedo (2000b)

Os demônios sabem que os homens são muito vaidosos e por isso inventam nomes sofisticados para agarrar suas presas e fazer delas “cavalos”, “burrinhos” ou “aparelhos”. Não existe mediunidade! **O que existe são pessoas que, por causa da ignorância e estupidez, entregam seus corpos para a habitação dos espíritos demoníacos.** (p. 52 – o negrito é nosso)⁸⁸

A possessão é a tal ponto corporal, que na obra analisada, encontramos toda uma sintomatologia dos “sinais de possessão”. A percepção do mal somente pode ser feita na medida em que o possível possesso aguça a sua capacidade de “escutar o próprio corpo”. Esses sinais não sinalizam somente problemas de saúde, mas de qualquer ordem porque diabo que comanda os demônios alojados no corpo é o responsável por “todo o mal”. A sintomatologia dos espíritos que “descansam no corpo” dos indivíduos concorre com a semiologia da biomedicina, na medida em que se vale de sintomas presentes no universo da medicina moderna e que encontram dificuldades de um diagnóstico adequado por esta. Assim, desloca a origem da enfermidade do plano físico para o plano espiritual. Vamos à análise dos “sinais de possessão”. Edir Macedo (2000b) aponta dez:

1. Nervosismo
2. Dores de cabeça constantes
3. Insônia
4. Medo
5. Desmaios ou ataques
6. Desejos de suicídio
- 7. Doenças que os médicos não descobrem as causas**
8. Visões de vultos ou audição de vozes
9. Vícios
10. Depressão (p. 60-61 o negrito é nosso)

Se o lugar de percepção do mal é o corpo, é porque ali se alojam os espíritos demoníacos, e, justamente os sintomas que ocasionam os maiores problemas para um diagnóstico certo por parte dos médicos, são os que indicam uma origem espiritual da dor. Vemos aqui que uma das estratégias do (neo)pentecostalismo é agir sobre os problemas de saúde que causam os maiores

⁸⁸ É recorrente a alusão, por parte dos pastores e bispos da IURD, ao vínculo pregresso com alguma religião afro-brasileira na sua história de vida religiosa. Sendo sempre apontada a conversão como o momento da libertação. Esse procedimento parece ter relação com o próprio Edir Macedo, que também frequentou na sua juventude os cultos da umbanda.

incômodos ao potencial explicativo da biomedicina moderna para ressignificá-los. Retomaremos e ampliaremos esta discussão quando nos ocupemos com a problemática da saúde.

Vemos nos sintomas supracitados também que todos apontam para percepções globais do corpo; não são problemas localizados em uma determinada parte do corpo, com exceção das “dores de cabeça” constantes. Como já havíamos sinalizado quando discutimos a doutrina dos espíritos territoriais, no caso do corpo também se observa uma topologia que valoriza o “alto” em detrimento do “baixo”. A cabeça é um alvo privilegiado dos demônios. O Bispo Macedo afirma que: *“Aos poucos a pessoa vai se entregando cada vez mais aos demônios. Estes começam dominando o corpo e continuam até poderem dominar a mente daqueles que foram lançados”* (Ibid., p. 73).

Outro aspecto para o qual chamamos a atenção é o caráter localizado em que pode ocorrer a possessão demoníaca. Eles podem ocupar ora o corpo todo, ora um determinado órgão ou segmento corporal. Dessa maneira, a possessão pode ser total ou parcial. A possessão parcial deixa-se perceber pelos sinais de problemas localizados, como dores nas pernas, problemas intestinais, etc. Este tipo de possessão pode ser enganosa, porque, se tratada pela biomedicina, pode acontecer que “o espírito ardiloso” mude sua localização, e, gerando novos sintomas, leve o indivíduo a acreditar que se curou da antiga enfermidade, sem, contudo, que a real raiz do mal tenha sido eliminada (Ibid., p. 62-63).

A origem das doenças explica-se pela vida que é instituída no agente patógeno pelo espírito maligno. Vejamos o que o Bispo Macedo nos diz a esse respeito:

A maneira pela qual os demônios causam as doenças não é difícil de entender. Toda doença tem uma causa, e essa causa é sempre um vírus, um bacilo, um germe ou uma bactéria que provoca a destruição dos tecidos. Esse agente microscópico se movimenta, age, tem vida. Perguntamos: e onde vem essa vida? De Deus não pode ser, pois Ele não é destruidor. Para que esse microrganismo se movimente e destrua é necessário que haja uma força dentro dele; um espírito destruidor, e não podemos identificá-lo com nenhuma outra coisa, senão com uma força demoníaca (Ibid., p. 94).

Neste caso a explicação demonológica para a origem das enfermidades vincula as doenças com um agente patógeno que as origina e cuja vida tem sua fonte no Diabo. Embora não seja a única origem das dolências, essa explicação tem um lugar proeminente na possessão demoníaca dos corpos humanos. Segundo

Macedo: *“existem demônios que têm prazer em se apossar de um germe e atuam no corpo de uma pessoa para fazer-lhe mal” (Ibid., p. 61).* Os agentes patógenos parecem ser o elo de ligação físico entre a vida do mal e a vida do homem. Nesse ponto encontramos mais uma relevante pista para o nosso trabalho. A vida que nutre o corpo humano é o que se encontra em disputa entre as forças do bem e do mal. Dito de outra maneira, o bem e o mal moram na vida que alimenta e move os corpos humanos.

As doenças são um sinal de possessão, porém não a certeza de estar possuído. Nem todas as doenças são fruto da possessão demoníaca. Essa postura ambígua do ponto de vista teórico e prático permite flexibilizar uma total vinculação da doença ao mal, aceitando um desvio da ordem natural como algo normal. O corpo, que está chamado na terra a ser o “templo do Espírito Santo” e portanto é o palco da guerra espiritual, deve ser cuidado para evitar tanto a possessão, quanto as doenças naturais. Afirma Macedo que

Devemos orar e jejuar, porém jamais deixar de cuidar do nosso corpo. **Isso é vigiar!** Se não cuidamos do nosso “templo do Espírito Santo”, ficamos sujeitos à doenças mas nem por isso se pode dizer que estamos com demônios. Somos seres humanos e estamos sujeitos a variações climáticas ou orgânicas, que podem provocar desequilíbrio físico, nos deixando vulneráveis às doenças. Não devemos nunca esquecer que **nosso corpo** não é invulnerável; ele **é o templo do Espírito Santo, devendo ser cuidado e nutrido**, para estar fortalecido contra os ataques das enfermidades de satanás. (Ibid., p. 96 – negrito é nosso)

As palavras acima são por demais eloqüentes para nos fazer perceber como o corpo é o palco da guerra espiritual, bem como que o que compete ao indivíduo são as funções de “cuidado” e nutrição, isto é, o atendimento à dimensão biológica da vida corporal, para ser habitado pelo Espírito Santo. Esses cuidados levam o homem a ter uma atitude de permanente vigilância contra os sinais que diariamente percebe, no sentido de identificar quaisquer vestígios de uma possível possessão demoníaca.

4.5.4. O Corpo como templo do Espírito Santo

Como vimos o corpo sempre tem um caráter ambíguo, pode ser possuído pelos demônios, bem como pode ser “vaso” ou “templo” do Espírito Santo. O segundo estado do corpo somente pode ser conquistado observando-se dois movimentos: a expulsão dos demônios do corpo e uma atitude de permanente vigilância para evitar que eles se apoderem novamente do corpo, para mantê-lo digno de ser habitado pelo Espírito Santo. Parte importante e culminante deste segundo movimento é o batismo com o Espírito Santo. Ambas as partes constituem o processo de libertação.

A categoria da libertação é fundamental na teologia (neo)pentecostal. Por ela podemos entender o processo de expulsar os demônios que se encontram no corpo e/ou em determinados territórios. No entanto, há bastante tempo não se tem notícias de novas invasões de terreiros para ações de libertação territorial, sendo o principal processo de libertação que se observa no movimento neopentecostal a libertação dos possessos que acontece nos cultos neopentecostais, a “libertação corporal”.

No processo da libertação do corpo duas outras categorias ganham destaque: manifestar e amarrar. Ronaldo de Almeida (2003) chama a atenção para o fato de que no neopentecostalismo não se faz presente o processo de “incorporação”, tão caro às religiões afro-brasileiras, uma vez que se pressupõe que eles já estão alojados no corpo do indivíduo. Portanto, “[...] *eles (os demônios) não são invocados do seu panteão (segundo as religiões afro-brasileiras) nem do inferno (numa possível interpretação cristã), mas são intimados a se “manifestar” do interior do indivíduo*” (*Ibid.*, p. 330). No ato de “manifestar” acontece uma exteriorização benigna de uma força maligna. No âmbito sagrado do templo, as forças do mal não podem se sobrepor ao poder divino, possibilitando aos endemoninhados a necessária segurança para que os demônios que neles habitem sejam descobertos, mostrem suas faces. Para Birman (1997)

O ato de *manifestar* é, portanto, altamente dramático, mas também benéfico. A igreja se transforma, na fala destas pessoas, no espaço de *manifestação benigna dos espíritos malignos*. Estes, mesmo contra suas vontades, subordinados como estão ao poder divino, colaboram com aquele que é maior que todos. (p. 76)

O passo seguinte à manifestação e a amarração dos diabos. Eles ao serem expulsos do corpo devem ser repreendidos para que se mantenham longe do indivíduo. Patrícia Birman (1997) entende que “[...] a idéia de amarrar quer dizer manter presos os seres que tentam habitar o corpo da pessoa” (p. 76). Os demônios como seres espirituais não podem ser destruídos, mas sim expulsos do corpo dos indivíduos e mantidos fora deles pela “amarração”.

Edir Macedo (2000a, p. 132-140 – orixás) aponta dez passos para a libertação. São eles:

1. *Aceitar, de fato, o Senhor Jesus como único Salvador*: o que significa mais do que uma disposição cognitiva, a decisão tem que implicar “crer, confiar, seguir” (Ibid., p. 133). Portanto, não uma simples decisão de aceitar a figura de Jesus como o Cristo, mas uma entrega total a Ele.
2. *Participar das reuniões de libertação*.
3. *Ser batizado*. O primeiro batismo é o batismo nas águas, no qual se realiza [...] a mortificação dos feitos da carne; é um sepultamento do velho “eu” e o surgimento de uma nova criatura limpa e lavada para uma novidade de vida. (Ibid., p. 135) Assim, a morte da carne é o pressuposto da vida no Espírito, significa negar a vida orientada pelos sentimentos, pelas emoções para renascer com o corpo como templo do Espírito Santo.
4. *Buscar o batismo com o Espírito Santo*. Para ilustrar este passo transcrevemos quase integralmente as orientações do livro.

O homem foi predestinado por Deus para ser templo do Espírito Santo. Pela sua rebelião, deixa que os espíritos demoníacos dominem seu corpo, sua mente e sua alma, mas o Senhor ainda concede Seu Espírito àquele que O busca. O batismo com o Espírito Santo é considerado como a segunda bênção, pois deve vir logo após a salvação. (Ibid., 135)

O Batismo com o Espírito Santo marca a completa restituição do homem ao seu papel original de instrumento divino. A relação entre carne e corpo nos moldes paulinos, que entende que a carne é destinada à corrupção e o corpo a ser a morada do Espírito Santo, mediante a completa renovação do indivíduo, é crucial para situarmos este entendimento. Ampliaremos logo adiante estes três últimos passos.

A partir deste momento o caminho da santidade exigirá de cada indivíduo uma postura vigilante com relação aos males que ficam à espreita e esperam qualquer oportunidade para voltar a ocupar o corpo que outrora lhes servia de morada e de

meio para irromper a ordem e a obra divina. Como decorrência disso, o fiel deverá incorporar uma série de hábitos com fortes implicações morais que lhe fortalecerão na sua luta contra a vontade de possessão dos espíritos malignos.

5. *Andar em santidade.* Andar separado do diabo, fonte de todo mal. Para tanto o Bispo Macedo orienta *ande de cabeça erguida, sem se envergonhar, **seja submisso a Deus, por sua livre e espontânea vontade.*** (*Ibid.*, p. 136 – o *negrito é nosso*)
6. *Ler a Bíblia diariamente.* O profundo conhecimento da Bíblia, bem como proferi-la em nome de Deus são condições necessárias para acalantar a fé no coração dos fiéis. Assim o seu conhecimento é uma obrigação do cristão.
7. *Evitar as más companhias.* Como vimos anteriormente a companhia de pessoas que por via direta ou indireta estejam endemoninhadas pode causar a possessão. Portanto se orienta ao membro da IURD: *Procure amizade com pessoas que tenham a mesma fé e evite, a tudo custo, conversas, discussões e contatos que possam colocar em jogo a sua libertação.* (*Ibid.*, p. 138). Como já apontamos em outro momento, as igrejas pentecostais se revelam extremamente endogâmicas. Conforme a pesquisa “Novo Nascimento” 92% dos homens evangélicos eram casados com mulheres evangélicas, enquanto esse percentual caía para 51% no caso das mulheres. Essa diferença é explicada pelos autores pelos autores pela maior presença feminina nestas denominações religiosas, bem como pelo fato de muitos homens aderirem a elas por causa das suas mulheres. (FERNANDES et alii., 1998, p. 96-97) Vemos assim, que este preceito é altamente eficaz entre os fiéis (neo)pentecostais.
8. *Freqüentar reuniões de membros.* Nessas reuniões, os indivíduos alimentam sua fé mediante vigílias, leitura da bíblia, orações, etc.
9. *Ser fiel nos dízimos e nas ofertas.* Referenciado no livro de Malaquias, o Bispo Macedo exorta os fiéis a devolver os dízimos e realizar as devidas ofertas, sob pena de liberar o gafanhoto devorador que age principalmente sobre a vida financeira. Esse ensinamento, conforme registramos no nosso diário de campo, é recorrente nas reuniões da IURD, o bispo e os pastores advertem em todas as reuniões os riscos que se correm por não devolver os dízimos.

10. *Orar sem cessar, e vigiar.* A oração representa a forma de comunicação direta com Deus. A constante comunicação com o Altíssimo protege o homem contra a invasão demoníaca. Para Macedo (2000a, p. 140 - orixás): *Enquanto estivermos em oração, vigiando para não sermos enganados, satanás não encontrará brecha para entrar na nossa vida.* Entrar na nossa vida, lembramos, se equivale com entrar no nosso corpo.

Retomemos a discussão dos passos segundo ao quarto, da participação nas reuniões de libertação aos dois tipos de batismo, nas águas e com o Espírito Santo.

A reunião de libertação na IURD conta com diversos momentos que podem ser assim esquematizados: início com reza forte que provoca a manifestação, contenção dos demônios pelo(a)s obreiro(a)s, condução dos “encostos” para o altar, identificação e subjugação dos demônios, amarração / expulsão dos demônios e acolhida do fiel pelo pastor, pelo público e pelos obreiros. Normalmente, depois da pessoa sair do estado de transe, respira fundo e é abraçada pelo pastor, e depois conduzida por uma obreira de volta para a sua poltrona. É preciso recuperar neste momento a multivocalidade do corpo na reunião de libertação. Realizaremos esse procedimento com base no material empírico registrado no diário de campo.

Um primeiro aspecto a ser destacado é a postura corporal. O possesso que manifesta passa de uma postura ereta para se curvar e realizar movimentos pendulantes para frente e para trás, ao passo que vocifera com tom grave e de maneira ofegante o seu desejo de destruir a pessoa em que está alojado.⁸⁹ O corpo do indivíduo possuído que manifesta revela que os demônios não podem se encontrar no mesmo plano que os homens, mas se situam em um plano inferior, não podendo, portanto, andar de forma ereta. Eles são espíritos inferiores, que rastejam no chão. Ainda, diversas técnicas de libertação demonstram qual o lugar a que pertencem os demônios, a terra e o abismo, o inferno. No momento da subjugação e da identificação dos demônios eles são obrigados a se ajoelhar, a rastejar demonstrando que a força do demônio nunca pode superar o poder divino, e que o plano dos espíritos malignos sempre é inferior ao plano em que Deus se

⁸⁹ Este elemento nos faz lembrar o alto valor dado à postura ereta pela biomedicina moderna. Nos questionamos se não é possível ouvir nesse imperativo da “anatomia política” analisada por Michel Foucault ecos do valor do corpo ereto no âmbito religioso. Deixamos este interrogante como uma pista a ser seguida em estudos posteriores.

encontra. Notamos ainda que, no momento da reza forte, tanto inicial quanto final, o pastor ou bispo orientam a chutar no chão emulando estar pisando no mal.

Um segundo aspecto das reuniões de libertação para o qual queremos chamar a atenção é o forte apelo mimético que há tanto na manifestação, quanto na expulsão dos demônios. No momento da reza forte que provoca a manifestação todos estamos de olhos fechados e o bispo desafia e ordena aos demônios que se manifestem dizendo com voz grave e ofegante: *“Vamos, manifesta!!! Vamos, vamos!!!”*. Paulatinamente se ouvem gritos parecidos a uivos que envolvem todo o ambiente, que têm como pano de fundo a música em tom de suspense do teclado. Somos tomados pela emoção que se espalha pela catedral e os encostos tomam forma e são, de pronto, assistidos por obreiros, obreiras e pastores. Já no momento da expulsão e amarração dos espíritos malignos é comum o bispo solicitar o nosso auxílio para criar uma corrente de energia mais forte. Todos estendemos nossos braços com as mãos abertas em direção ao altar e falamos, gritamos e ordenamos: *“Sai!! Sai!!”* e acompanhamos o *“SSSSSai!!”* final do bispo que marca a definitiva expulsão dos demônios. Nesse momento sentimos fazer parte de uma batalha contra forças poderosas e nosso corpo se funde no corpo dos demais e somos o corpo da igreja.

Neste particular, Wynarczyk (1995) nos alerta para a importância que tem a “oração de guerra” na expulsão dos demônios. *“La “oración de guerra” consiste en orar y reprender a los espíritus con la autoridad de Jesucristo, atarlos en su nombre y expulsarlos” (Ibid., p. 161)*. Ainda, no caso da IURD, Almeida (2003) aponta que o momento da expulsão indica uma direção contrária no destino das divindades daquele que acontece no final do culto de uma religião afro-brasileira. No entendimento do autor: *“[...] se para os afro-brasileiros as entidades retornam ao seu panteão, para a Igreja Universal os demônios são extirpados do corpo e enviados para o inferno” (Ibid., p. 331)*. Através da inversão simbólica operada no culto de libertação, a IURD reconhece a veracidade e a força das divindades das religiões demonizadas.

A lógica antes apontada do superior contra o inferior, do alto contra o baixo também se torna a direção da entrada e da expulsão dos demônios, expulsão que somente ganha sentido na medida em que o corpo se torna o espaço de uma nova possessão, a possessão do Espírito Santo. Assim, os sinais de possessão demoníaca são substituídos por sinais de possessão do sagrado positivo. Nesse

momento, o fiel está pronto para ser batizado. Vejamos na interessante passagem abaixo como Patrícia Birman (1997) descreve esse processo:

O diabo entra pelo coração ou pela cabeça e fica amarrado *debaixo dos pés*. No outro depoimento que citamos, a referência é próxima: o diabo fica amarrado *debaixo das trevas*. Os limites de cima e de baixo do corpo são assim referidos como fronteiras para a entrada e a saída dos seres malignos. A proximidade com os pés indica o lugar da submissão, tanto física quanto moral, às forças do Bem, por um lado, e, por outro, indica a pertinência destes seres a este lugar específico, relacionado à pessoa. [...] Quando se vence o diabo, mantendo-o *amarrado*, é possível, então, dar lugar no corpo à presença de Deus. Deus ocupa, sobretudo, o coração, e espalha bem-estar; a alegria que pode ter como efeito corporal, uma sensação benéfica de calor: “dá uma *quentura*”, diz D. Ana. (p. 77)

O batismo nas águas e com o Espírito Santo são dois momentos subseqüentes nos passos da libertação. Ambos são momentos marcantes de um “novo nascimento”, que implica o abandono do “eu” e uma entrega em “corpo e alma” a Jesus, pela possessão do Espírito Santo, tornando o corpo um “templo do Espírito Santo”. A diferença entre os dois batismos é a previsibilidade de um e de outro. Essa diferença pode ser percebida nos três elementos que fazem parte de um e de outro batismo. Do batismo nas águas fazem parte o candidato, as águas e o pastor; enquanto no batismo com o Espírito Santo os três elementos são o candidato, o Espírito Santo e o Senhor Jesus Cristo. (MACEDO, 1997b, p. 115)

O batismo nas águas é um ritual cuja preparação e execução é humana, com orientação divina. Portanto é planejada, porém não é uma prática comum. No campo investigado vimos em poucas ocasiões este ritual ser anunciado. Porém, no momento final da nossa imersão no campo observamos uma postura diferente do novo bispo com relação a esta ele anunciou o batismo na próxima reunião de domingo, e orientou os presentes que o batismo poderia ser realizado no momento que cada fiel quisesse ou sentisse que “*queria receber o Espírito Santo*” (Diário de campo 08/07/08).

Por outro lado, o batismo no Espírito Santo não tem data marcada porque acontece “*quando e onde sopra o Espírito*”. A marca distintiva do batismo no Espírito é o “*falar em línguas*”, a glossolalia que evoca o evento de Pentecostes. O ato de falar em línguas representa a morte da carne e o atestado de que o fiel foi escolhido por Deus para se tornar seu instrumento. Portanto, “*até você ter um corpo imortal, será a carne que falará*”. (MACEDO, 2000a, p. 151)

O batismo deve ser ardentemente procurado pelo fiel, e será a justa retribuição dessa procura. Por que *“não somos nós que ditamos as regras de quando e como seremos batizados com o Espírito Santo, mas o próprio Deus na pessoa do Senhor Jesus”* (MACEDO, 1997b, p. 125).

O aspecto decisivo do Batismo no Espírito Santo é a transformação do indivíduo. Esse é o atestado da veracidade do batismo, e não o mero fato de “falar em línguas”. Macedo entende que todo batismo no Espírito Santo leva o fiel a falar em línguas, mas nem todo falar em línguas é sinal do batismo. Vejamos o que nos diz o Bispo Macedo sobre as transformações que devem ocorrer no indivíduo após o batismo no Espírito:

Como alguém pode saber se as línguas estranhas são de Deus ou do diabo? Já dissemos que pelos frutos nós sabemos se a árvore é boa ou má; se, após a evidência de línguas estranhas a pessoa constata dentro de si mesmo mudanças completas, tais como: os pensamentos em relação às pessoas são os melhores, não havendo mais maldades, ciúmes doentios, desconfianças excessivas; no linguajar, palavras de amor ao invés de palavrões; no coração, desejo de estar em comunhão com os irmãos de fé e sobretudo com Deus através de orações e jejuns, e, sempre, procurando desviar os pés do caminho do mal; enfim, manifestar um caráter de verdadeiro cristão independente daqueles que estão ao seu redor, estes são frutos do Espírito Santo. [...] irá sentir-se em paz consigo mesma e acima de tudo com Deus, perdoadando aqueles que um dia a ofenderam, somado ao grande desejo de salvar almas para o Reino de Deus (Ibid., p. 122-123).

Vemos na passagem acima que a teologia (neo)pentecostal é uma teologia da ação, na qual se verifica o primado da práxis. O batismo no Espírito Santo se verifica na transformação que opera na ação do indivíduo, principalmente na disposição missionária que deve passar a ter. Nesse sentido, o apelo à transformação tem como base o sentimento do amor cristão universal e a disposição moral para o reto obrar. Portanto, se elas não acontecerem, o falar em línguas estranhas terá sido obra do Diabo. Vemos também que somente o Batismo no Espírito fortalece e imuniza o fiel contra a possessão demoníaca, manifestando ele um “caráter de verdadeiro cristão, **independentemente daqueles que estão ao seu redor**”. Também destacamos a tolerância para com os outros que caracteriza aqueles que receberam o batismo espiritual. Para exemplificar essa idéia trazemos reproduzimos uma passagem do nosso diário de campo que retrata a libertação de uma mulher adulta do vício do álcool.

Uma mulher de uns 34 a 38 anos diz que ela bebia sempre, “era uísque, era cerveja”. “Agora - diz ela - não sinto mais vontade, sinto nojo”. Ainda, comenta que antes durante o carnaval saía e voltava só no outro dia fazendo “coisas”, neste ano não sentiu vontade de descer do morro onde mora (aparentemente perto da Av. Hercílio Luz). O Bispo comenta que esse é um sinal de que foi curada. Não é por ser uma crente que ela diz que não vai fazer, mas porque não sente vontade de fazer, porque foi transformada, afirma o bispo (Diário de campo 07/03/06).

Abrimos um parêntese para apontar que ter sido batizado no Espírito Santo é condição necessária para aspirar a ser obreiro/a da IURD. Assim, o falar em línguas, o amor cristão e o reto obrar, além da certeza da impossibilidade dos espíritos malignos se apossarem dos seus corpos são marcas da identidade do/as obreiro/as da IURD. Esse último aspecto lhes garante a condição de poder expulsar demônios e não se tornar a nova morada deles. A palavra “obreiro” está referenciada na idéia “daqueles que fazem a obra de Deus”, os escolhidos para cumpri-la. Em diversas consultas feitas à coluna “orientação” do jornal *“Folha Universal”*, fiéis questionam da necessidade do batismo espiritual para se tornar um obreiro. Vejamos alguns exemplos:

Pergunta: Há três anos sinto vontade de ser obreira, mas não sou batizada com o Espírito Santo. É verdade que para ser obreira o batismo é fundamental?

Resposta: **O critério principal para quem deseja fazer a obra de Deus, principalmente como obreiro, é ser batizado com o Espírito Santo.**⁹⁰ (o negrito é nosso).

No entanto, “fazer a obra de Deus” não se restringe aos obreiros. A IURD estimula as pessoas não batizadas a fazerem outro tipo de ações como as de caráter missionário. Vejamos este exemplo também extraído da coluna de “orientação” em que identificamos essa idéia, bem como a imprevisibilidade do momento em que o batismo com o Espírito Santo vai acontecer.

Pergunta: Tenho 14 anos e há dois meses fui batizada nas águas. Quero saber o que fazer para ter um encontro com Deus e ser batizada com o Espírito Santo. Vou à Igreja aos domingos, busco muito a Deus, mas estou achando que não é o bastante. Fico triste porque quero muito um encontro com Ele.

Gostaria muito de fazer a obra de Deus, mas acho que, primeiramente, tenho que ser batizada com o Espírito Santo.

Resposta: Você pode fazer a obra de Deus falando do Senhor Jesus para outras pessoas e para isso não é necessário ser batizada no Espírito Santo.

⁹⁰ Fonte: *Folha Universal*, 08/06/08, p. 3i.

Para que haja o batismo é necessário que Deus seja o primeiro na sua vida e que você O busque de todo seu coração, sem ansiedade. Seja fiel e você será batizada com o Espírito Santo. Deus a abençoe (o negrito é nosso).⁹¹

Também notamos que o processo do batismo no Espírito Santo está passando por mudanças na IURD. Se tradicionalmente o “falar em línguas estranhas” era considerado um momento de arrebatamento extático no qual o indivíduo entrava em transe e perdia a consciência, atualmente a IURD aceita o falar em línguas voluntário. Em uma outra edição do jornal antes referido, o bispo responsável pela coluna de orientação responde a um jovem que questionava se o falar em línguas tinha que ser em estado de transe, sem pensar antes de falar. Leiamos essa passagem;

Pergunta: Se a pessoa pensa antes de falar em línguas estranhas, significa que ela não foi batizada, mas que está com espírito enganador ou imitando da língua dos anjos?

Resposta: Quem fala em línguas é a pessoa segundo o Espírito lhe concede, portanto, ninguém entra em transe para isto, a pessoa que é selada pode falar até de olhos abertos. O que tem que haver é a convicção de que é realmente batizada. Deus a abençoe (o negrito é nosso).⁹²

Porém, não são somente essas as transformações que decorrem do batismo, há outras. Como “[...] não sentir na própria carne os sintomas de outrora, tais como: insônia, medo, nervosismo, vontade de suicídio, tonteados, desmaios e vícios” (*Ibid.*, p. 123). A mudança também ocasiona, como já apontamos, sinais de posseção do sagrado positivo, contrários os antigos sinais de posseção demoníaca.

O corpo torna-se, assim, o lugar da condenação e da salvação do ser humano. *Extra corpore nulla salus*.

4.5.5. Exteriorização da origem do mal e a relativização da culpa

Como podemos antever, uma teodiceia que situe a origem do mal em uma divindade maligna como o Diabo, pressupõe que ele está sempre fora do indivíduo.

⁹¹ Fonte: Folha Universal, 23/12/07, p. 5.

⁹² Fonte: Folha Universal, 16/12/07, p. 5.

Esse movimento, comporta três conseqüências importantes: a reespiritualização do mal, a relativização da culpa do indivíduo e o aumento da tolerância para com o outro, com aquele que causa o mal. Sobre a primeira conseqüência já dissertamos em momento anterior, portanto nos ocuparemos em abordar daqui em diante as duas últimas conseqüências.

Diferentemente do influxo modernizante que interiorizou e individualizou o mal no campo religioso, o neopentecostalismo, ao situar o Diabo como a fonte do mal de retirar do indivíduo boa parte da sua responsabilidade pelos males que causa. Na medida em que o homem é o alvo do malefício, seu obrar não é fruto da sua vontade, mas da sua condição de possesso. Cecília Mariz entende que *“por trás desta visão de mal, está uma concepção de indivíduo, cuja autonomia é relativa. Concebe-se um indivíduo que não escolhe o mal, mas é possuído por este. Nesta visão, o homem mau é visto como vítima”* (MARIZ, 1997, p. 56).

Evidentemente que não se retira totalmente a responsabilidade do indivíduo, uma vez que ele pode ser diretamente responsável por visitar um terreiro, uma encruzilhada, uma cachoeira, etc. sendo todos estes lugares que os demônios têm por morada. Porém, também admite-se que ele pode procurar esses lugares fruto de um engano demoníaco, já que os demônios costumam se apresentar como “espíritos de luz” (MACEDO, 2000a). Conforme a autora antes citada

A crença no demônio, contudo, embora retire a responsabilidade do indivíduo pela origem do mal, não retira a capacidade e, assim, a responsabilidade deste indivíduo de expulsar de si o mal e o demônio através da conversão e dos rituais de libertação. Também esta externalização do mal não impede uma auto-crítica: o indivíduo pode reconhecer que foi agente do mal, embora um agente involuntário. (MARIZ, 1997, p. 57)

Assim, a relativização da culpa não implica na negação do arrependimento e da tomada de decisão por uma nova vida, por um “novo nascimento”. Novamente, mas desde uma outra perspectiva, notamos que o corpo é um campo de luta e o lugar de investimento de três vontades: a vontade demoníaca, a vontade divina e a vontade humana.

A terceira conseqüência é o aumento da tolerância para com o outro. Se a origem do mal é externa ao indivíduo é lógico que aquele que com ele convive construa um sentimento de compaixão e tolerância pela vítima e procura ajudá-lo na sua libertação. Como já referimos em duas ocasiões anteriores o ingresso dos homens nas igrejas pentecostais é, muito freqüentemente, ocasionado pela entrada

inicial da mulher que procura a igreja por causa de problemas familiares como violência familiar, infidelidade, vícios dentre outros, e convidam e persuadem os seus maridos a procurar ajuda para a libertação na igreja. (FERNANDES et alii., 1998) Este exemplo nos mostra como a tolerância para com o outro decorrente da cosmovisão (neo)pentecostal pode ser considerado um fator de sucesso evangelístico deste movimento religioso. Segundo a referida antropóloga: *“Este tipo de crença ajuda o indivíduo a lidar com a culpa. Ajuda-o a se perdoar como a perdoar os seus opressores, já que esses são, por sua vez, oprimidos pelo demônio”* (MARIZ, 1997, p. 56).

Entendemos que é necessário também situar corretamente a relativização da culpa e o aumento de tolerância com o outro. Embora concordemos com a análise de Cecília Mariz, nos parece necessário tecer algumas ponderações. O aumento da tolerância para com o outro é real, porém só na medida em que se aguarda pelo momento em que o indivíduo *“aceite Jesus”*. No entanto, se houver recusas a esta aceitação, a tolerância pode justificar o exercício da violência contra o outro, na medida em que desresponsabilizado pelos seus atos contra quem se está agindo é contra o Diabo. Verificamos essa situação em duas ocasiões durante o nosso trabalho de campo. Registramos aqui uma delas.

Durante esse momento [de pedido das ofertas] uma mulher idosa se levanta pega as coisas que tinha deixado em cima do altar (as pessoas costumam levar o álbum da família ou alguma peça de roupa de uma pessoa que querem livrar de um mal para que elas sejam libertadas) e vai embora. O pastor continua, uma amiga ou conhecida dela se levanta e vai atrás dela. Quando a mulher já ultrapassou a metade do templo o pastor diz que a mulher *“está com um problema, ela tem um encosto”* e pede para os pastores irem por ela. No momento ninguém vai e ele diz: *“Será que eu vou ter que fazer isso? Eu pedi para alguém atender essa mulher!”*. Nesse instante os 3 rapazes vão correndo atrás dela e o primeiro que a alcança a pega pela cabeça e pela nuca e começa o descarrego. A mulher se debate, grita, empurra o rapaz. Ele insiste, chega a derrubar a mulher, ela continua gritando. Mais um pastor auxilia e uma obreira chega. Muitas pessoas olham para lá e o pastor diz *“Olhem para cá. Não estão percebendo que é isso o que o diabo quer, é tão óbvio! Deixem que os pastores lá resolvem o problema”* (Diário de campo 21/03/06)

4.5.6. A religião, a biomedicina e a saúde do corpo: entre rupturas e continuidades

O corpo, protagonista da teologia (neo)pentecostal, também ganha destaque quando o problema é da ordem da saúde. Neste momento complementaremos os apontamentos anteriores sobre o papel do corpo como morada do espírito, mas daremos um enfoque centrado na idéia da cura como sinal do direito a tomar “posse” dos bens do mundo. Teremos também como objeto de discussão a relação entre o paradigma biomédico e suas limitações para atender os problemas de saúde contemporâneos e as relações entre a medicina e a religião na modernidade. O terceiro aspecto do qual nos ocuparemos será o tipo de relação que estabelece o movimento religioso (neo)pentecostal com a medicina.

Para iniciarmos a discussão, retomamos uma indicação feita em outro momento sobre a relação entre a cura do corpo e a cura da alma no cristianismo. Nesse contexto, inscreve-se mais um dualismo baseado no processo de secularização iniciado na modernidade, a cisão entre “céu” e “terra”, entre assuntos do estado e da igreja, e do “corpo” e da “alma”. Com relação a esse último par bipolar, Laplantine (1999, p. 365) nos diz: *“En efecto, el cristianismo moderno afirma una disyunción inequívoca entre la salud y la salvación, en provecho de ésta, que abandona, por así decirlo, los cuerpos a la medicina, para ocuparse únicamente de las almas”*. Embora esse postulado seja amplamente aceito no campo acadêmico, nos parece que precisa ser rediscutido. Nesse sentido, cabe lembrarmos como aconteceu a expansão missionária da igreja Católica na América Latina, em particular com a Ordem da Companhia de Jesús. Heloisa Meireles Gesteira se ocupou com o estudo do legado desses missionários e constatou, na análise dos registros do Padre José de Anchieta que,

O primeiro (aspecto importante) é que a busca pelo socorro médico confunde-se com a busca pelo socorro espiritual. O par “espiritual” e “temporal” forma um dos tópicos centrais do texto do missionário, que além dos sacramentos ministrou serviços médicos entre o gentio, como tantos outros padres que deram continuidade à missão jesuítica até o século XVIII. [...] O auxílio médico transformou-se numa das estratégias para os missionários conquistarem a alma indígena, contribuindo assim na transformação destes homens em verdadeiros cristãos. (GESTEIRA, 2004, p. 77)

Algumas ponderações merecem ser feitas para evitarmos leituras superficiais. No caso dos jesuítas estamos falando de uma congregação religiosa que tinha uma importante abertura com relação à ciência moderna. Portanto, o atendimento médico neste caso deve ser lido a partir da complementaridade entre religião e biomedicina moderna. O trabalho citado revela também o sucesso missionário da resposta a problemas de saúde que teve a Igreja Católica junto à população indígena. Por fim, destacamos que a relação entre imanência e transcendência, e particularmente entre corpo e alma, não parece ter sido, pelo menos no Brasil, tão antagonista como apontado no campo acadêmico. Cumpre lembrar também que mesmo depois da expulsão dos jesuítas, a cura do corpo continuou a estar sob a égide do catolicismo com a constituição das “Santas Casas”. Outro aspecto relevante é a criação de pastorais católicas voltadas à atenção dos pobres, dos doentes, dos excluídos da terra, isto é, de grupos sobre cuja vida tanto de ordem material quanto espiritual, a igreja católica não deixa de exercer a tutela.⁹³

Precisa-se revisar, todavia, em que medida no solo fértil da religiosidade popular se verifica a presença dos antagonismos apontados pela comunidade acadêmica, uma vez que estas assertivas podem refletir o universo cultural das camadas médias da sociedade burguesa. Entretanto, encontramos uma pista nesse sentido no estudo de David (1999). Nas camadas populares as relações entre os tratamentos prescritos pelos profissionais da área da saúde parecem imbricar-se com aqueles de ordem religiosa. Conforme David (1999)

O primeiro fato refere-se à frequência com que as Agentes realizam orações nas casas das pessoas doentes, como iniciativa própria, em grupos pequenos, ou até com o apoio das instituições religiosas locais. [...] Estas práticas religiosas não entram em conflito com a medicina tradicional, mas está implícito que esta mesma medicina não dá conta de todos os aspectos relacionados ao adoecer.

⁹³ Sobre esta relação consultar Lepargneur (1987). Aproveitamos para indicar também que entendemos que é necessário revisitar as produções teóricas sobre a modernização no Brasil a partir de melhor entender os influxos modernizantes de diferentes origens religiosas. Jessé de Souza elaborou um interessante trabalho sobre as auto-compreensões brasileiras sobre o “atraso brasileiro” e demonstrou como elas se fundamentam em uma visão negativa do país por causa da sua matriz religiosa. (SOUZA, 1998). Sugerimos orientar essa revisão tendo como base as idéias de Heinz Schilling (1992) contidas no seu ensaio *“Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich”*. Nesse texto o autor demonstra a proximidade entre os princípios teológicos de Martinho Lutero, Inácio de Loyola e João Calvino, e propõe que as bases da modernidade devem ser procuradas nos três movimentos religiosos a partir de uma relação horizontal entre eles, evitando hierarquizações que procurem demonstrar quem foi “o movimento religioso mais moderno”.

A porta de entrada de boa parte dos fiéis do (neo)pentecostalismo é a eficácia dos rituais de cura. (FERNANDES et alii., 1998) A eficácia da cura de doenças parece ser um dos maiores triunfos do (neo)pentecostalismo. O campo semântico em torno da cura de doenças se alarga e adquire contornos polissêmicos e os diferentes atores que dele participam disputam a hegemonia. Para Fátima Gomes Tavares (2006), apoiada em Delma Neves, “[...] *medicina e religião fariam das mesmas coisas (saúde e doença), mas utilizariam linguagens diferentes, inviabilizando as aproximações que descontextualizam as singularidades de cada um desses espaços simbólicos*” (p. 194).

Partimos do pressuposto de que a relação com o corpo pode ser entendida como o ponto de tensão entre a biomedicina e a cura no movimento (neo)pentecostal. Como discutimos em outro momento, a idéia da cura total do mundo como redenção imanente, como salvação aqui e agora, está no horizonte da cura das doenças. Conforme Hervieu- Lèger (1997)

Nesta maneira moderna de articular salvação e cura, é a visão da salvação que aparece como metáfora da cura, um modo de dizer que a saúde total, alcançada neste mundo, implica a integridade ao mesmo tempo física, psíquica e moral do indivíduo. E a evocação da “salvação” não passa de um modo de desafiar a medicina moderna para que assuma esta concepção integrada do que é humano. (p. 42)

Procuraremos entender o que significa este “desafio”. Para tanto precisamos fazer alguns apontamentos sobre o modelo biomédico e suas fraturas na contemporaneidade, bem como a permanência e o *revival* nesse campo de motivos sabidamente religiosos.

4.5.6.1. Biomedicina, maquinização do corpo e rastros do religioso

Na modernidade, correspondeu à área biomédica o domínio e a instituição dos saberes sobre o corpo. O pano de fundo meta-teórico para a construção do modelo se estruturava por uma visão mecanicista da biologia, e, no final das contas, do mundo. David Le Breton nos diz que

El organismo no sólo está separado del hombre sino que, además, se ve privado de su originalidad, de la riqueza de sus respuestas

posibles. El cuerpo no es más que una constelación de herramientas en interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresas. (LE BRETON, 2002, p. 78)

Os saberes biomédicos articulam-se em torno da relação saúde-doença. A relação entre saudável e patológico, saúde e doença se pauta pela alteração no estado de equilíbrio bioquímico do organismo, isto é, uma disfunção fisiológica. François Laplantine entende que

La patología –y en especial la patología clínica- se transformará en secundaria con relación a la fisiología, a la que ciertamente se le reconocerá una especificidad, pero que en adelante deberá pensarse de acuerdo con las leyes de la mecánica física de Newton y Laplace y las propias de Lavoisier. Y Claude Bernard resume en algunas fórmulas este camino fundador de la medicina contemporánea: **la medicina es la fisiología aplicada**. (LAPLANTINE, 1999, p. 274 – o negrito é nosso)

Ainda, a relação médico-paciente se colocava (e se coloca) na perspectiva da relação sujeito-objeto, mediada pela leitura e interpretação de indicadores quantitativos que determinam a condição de saúde em que o paciente – tornado objeto – se encontra, bem como estabelecem a relação de silêncio e minoridade com o profissional da área médica. Assim sendo, compreender a concepção de corpo no campo médico⁹⁴, não implica limitar-se a situar o corpo nesse campo, mas assumi-la como uma das fontes, talvez aquela que seja central, na concepção do corpo na modernidade, com todas as suas implicações para a regulação da vida do sujeito. Entretanto, esse modelo apresenta hoje algumas fraturas e insuficiências, colocando-o em crise.

O discurso oficial da biomedicina, pautada nos princípios positivistas de ciência, pode ser caracterizada da seguinte maneira:

Sou médico graças ao saber objectivo, e o saber objectivo pressupõe a objectivação, a objectivação a distançiação. Se esta objectivação se relaciona ao próprio homem, então levanta-se uma dupla questão metodológica: De que espécie de objectivação se trata aqui? Em que comunicação, ou ruptura comunicativa, é que ela se revela? (JASPERS, 1998, p. 27).

Encontramos resposta a essa pergunta em Laplantine (1999). Ele entende que essa postura implica a identificação de causas eficientes para a explicação da

⁹⁴ No presente projeto utilizaremos a categoria “Campo”, cunhada pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu para designar ao conjunto de forças e saberes atuantes em um determinado espaço social buscando legitimidade simbólica da sua posição e conseqüentemente poder, ou posição hegemônica no mesmo (Bourdieu, 1998). A categoria será empregada para designar tanto ao “campo médico” quanto ao “campo religioso”.

doença, sendo essas causas sempre de origem etiológico, do tipo bacteriológico ou viral. Dessa maneira a doença sofre um processo de objetivação-reificação ficando no plano estritamente biológico, fora do registro da história de vida do indivíduo. Há assim uma relação *médico-doença* e não *médico-doente*.

Essa situação gera um tratamento reducionista do corpo a partir de uma visão mecanicista da fisiologia (e da fisiopatologia), provocando um tratamento terapêutico orientado a restabelecer o equilíbrio bioquímico do organismo. Como nos apontam Le Breton (2002) e Laplantine (1999), a relação médico-paciente tende a se desvencilhar de toda “contaminação” sócio-histórica e afetiva. Ainda, esse processo, bem como a relação médico-paciente são completamente técnicas e individuais, tratando e valorizando o indivíduo enquanto “corpo biológico” e negligenciando seu “corpo social”.

Um problema que se torna central para compreender a crise atual do campo médico é de ordem epistemológica: a inadequação do objeto às características da maioria das doenças contemporâneas. Como é apontado por Laplantine (1999), os médicos formados na perspectiva biomédica ou no modelo “*hospital-universitário*” consideram doenças “*reais*” aquelas situações nas quais possa ser identificado um agente patógeno causante de tal afecção ou de uma lesão corporal claramente objetivável. Enquanto, são consideradas doenças “*funcionais*” aquelas que não podem ser objeto de processos de mensuração e objetivação (no sentido positivista). Por outro lado, vemos que a pesquisa realizada por Laplantine (1999), na França, revela que para os próprios médicos

[...] las “verdaderas enfermedades”, en el sentido hospitaluniversitario, en la práctica cotidiana de la medicina general, no representa más que una minoría de consultas (entre 15% y 40%), mientras que la inmensa mayoría (entre 60% y 85%) se declaran “funcionales”. (p. 320)

Por doenças funcionais são entendidos problemas de ordem psíquico, de relações familiares ou conjugais, problemas econômicos, em fim situações problemáticas de ordem psico-social que encontram reflexos em sintomas corporais mas que não reconhecem sua “causa” em um agente etiológico. É sobre este fértil terreno que o movimento religioso (neo)pentecostal vem avançando vertiginosamente. Porém, o discurso de cura desse movimento também se atribui a capacidade de dar conta de doenças que fazem parte da semiologia médica, inclusive doenças com caráter terminal como o câncer e a AIDS.

As mudanças que vemos acontecer atualmente com relação às instituições que se tornam veiculadoras do discurso da saúde e de práticas terapêuticas respondem, na nossa perspectiva de análise, a um processo duplo. Marcado, por um lado, pelas insuficiências do próprio modelo biomédico, como vimos anteriormente, e por outro, por mudanças estruturais no campo religioso, que participa decisivamente do campo semântico em torno do conceito de saúde, pelo menos desde a segunda metade do século XX. A fronteira entre o normal e o patológico sofre alterações significativas, bem como o lugar onde se operam os processos de cura, como as igrejas (neo)pentecostais e aquelas dos movimentos carismáticos. Os rituais e os discursos construídos para legitimar o campo semântico em torno da saúde já não se situam mais exclusivamente na esfera biomédica, mas os outros agentes corroem esses limites extrapolando o campo da saúde e, assim fazendo, tornam-se concorrentes da biomedicina. No (neo)pentecostalismo utiliza-se um grande número de técnicas e expressões corporais tanto nos rituais de cura, quanto nos diferentes momentos do culto que são condição de possibilidade da eficácia do próprio ritual. Para Tavares (2006, p. 195): *“o contexto ritual é poderoso não apenas porque possibilita uma redefinição das representações do participante, mas, principalmente, por mobilizá-lo num engajamento corporal cujos efeitos nem sempre são previsíveis”*.

Os campos tanto médico, quanto religioso guardam cada vez mais analogias, porque ambos incorporam elementos considerados do outro campo. Podemos dizer que nos encontramos num momento em que as fronteiras entre distintos segmentos e instituições sociais começam a tornar-se cada vez mais difusas; ou, talvez, atualmente nos damos conta de que esses limites nunca foram tão rígidos quanto costumamos pensar. Assim sendo, nos deparamos com a incorporação (recente?) cada vez mais forte de elementos do campo médico na prática do campo religioso, bem como começamos a perceber em que medida os médicos preservam alguns traços de messianismo religioso. Essas relações, que fazem com que os discursos médico e religioso se aproximem, se evidenciam de forma mais marcante nas camadas populares por motivos de tradição e da condição sócio-política destes atores sociais.

Com relação à produção de conhecimento no campo biomédico observamos que, em grande medida, está pautada por homologias entre o “castigo (divino)”, na forma das “doenças-castigo” representadas pelas doenças genéticas, e as

“doenças-condena” representadas pelas doenças cuja origem se encontra na transgressão à ordem moral da sociedade, que se tornam metáforas dos castigos sofridos pelo pecador (Laplantine, 1999, p.394).

Também destacamos que a associação operada pela tradição biomédica entre as categorias *doença* e *dor* como um par caracterizante das situações patológicas é uma herança da tradição judaico-cristã (Duarte, 1998). Nesse sentido, a exaltação do prazer e da fruição corporal por parte presente no (neo)pentecostalismo, torna-se um agregado fundamental para a atração que esse movimento produz.

No que diz respeito ao campo biomédico, Laplantine (1999) nos aponta que a prática dominante nesse campo se aproxima e por vezes supera a religiosidade da religião. O discurso de uma sociedade completamente sã e de uma perspectiva e promessa de uma vida cada vez mais longa, no sentido da vida eterna, com a diferença que aqui na terra, da salvação na terra constituem dois grandes exemplos do que dizemos. Na literatura acadêmica sobre a identidade profissional do médico enquanto um “sacerdócio” vê-se reproduzido esse modelo.

O autor que mais profundamente tem discutido o problema do pano de fundo religioso da profissão médica é um psiquiatra norte-americano vinculado à tradição liberal de pensamento e que permanece desconhecido no Brasil, Thomas Szasz. As suas principais teses estão contidas em um provocativo livro que reúne um conjunto de ensaios cujo título condensa seu conteúdo “*A teologia da medicina*”. Sustentamos a idéia de que o fio condutor da obra é o que denominamos a secularização da saúde. Entendemos por esse conceito a transferência na modernidade para o campo biomédico da responsabilidade e das práticas dos cuidados da saúde do corpo, sem, contudo, que se perca o *ethos* religioso que caracterizava essa responsabilidade e essas práticas na pré-modernidade.

Szasz (1981) defende que na modernidade o cientista e o médico, e, especialmente, quem se investe com essa dupla identidade de cientista-médico, assume o legado religioso pelo cuidado da humanidade. Assim, a religião continuaria a estar presente no mundo moderno por outros meios, notadamente na biomedicina. Nas palavras do autor:

Naturalmente, en el pasado fue el clero el que pretendió ser agente de toda la humanidad, al considerarse siervo de Dios, creador y celador de toda la humanidad. [...] Así, para cuando se inició nuestra llamada edad moderna, la mitología de cualquier religión particular

que hablase por toda la humanidad quedó expuesta en lo que es: la representación de ciertos valores e intereses como valores e intereses de todos.

Nietzsche llamó a esto la muerte de Dios. Pero Dios no murió; simplemente desapareció tras el escenario de la historia para ponerse otros trajes y volver a emerger vestido de científico y médico. (Ibid., p. 29-30)

O referido psiquiatra entende que a entrega total do paciente ao médico como uma continuidade da moral teologizada. Essa relação de menoridade implica uma submissão do indivíduo aos ditames da medicina para orientar sua ação. Para Szasz (1981, p. 15): *“Durante milênios, los hombres y las mujeres rehuyeron la responsabilidad teologizando la moral. Hoy, la rehúyen medicalizando la mora”*¹. A proposta do autor é subverter essa relação de menoridade entre médico e paciente e é apresentado com a maior contundência no mais polêmico dos ensaios intitulado *“A ética da adição”*. Se valendo da metáfora da reforma protestante na qual Martinho Lutero promoveu a leitura da bíblia sem a mediação do exegeta, do especialista religioso, Szasz também propõe eliminar a mediação médica, dotando ao indivíduo de conhecimento para que ele possa fazer uso dos medicamentos da maneira que achar mais conveniente. Ele sustenta a posição de que o direito à auto-medicação deveria ser considerado um direito fundamental. Reproduzimos a seguir uma extensa e bela passagem do ensaio que apresenta a proposta de mudança da medicina proposta pelo autor, se valendo da reforma protestante como metáfora.

La principal herejía de Lutero fue la de suprimir al sacerdote como intermediario entre el hombre y Dios, dando al primero acceso directo al segundo. También desmistificó el lenguaje mediante el cual el hombre podía dirigirse a Dios, aprobando con tal intención lo que hasta entonces había sido llamado significativamente *la lengua vulgar*. Quizás sea cierto que la familiaridad engendra la indiferencia: el protestantismo no era simplemente una nueva forma de cristiandad, sino el comienzo de su fin, al menos tal como había sido conocida hasta entonces.

Propongo una reforma médica análoga a la Reforma protestante, una <<protesta>> específica contra la mistificación sistemática de la relación del hombre con su cuerpo y su separación profesionalizada de él. La meta inmediata de la reforma sería suprimir al médico como intermediario entre el hombre y su cuerpo, suministrando al lego acceso directo al lenguaje y al contenido de la farmacopea. Es significativo que, hasta hace poco, los médicos escribiesen las recetas en latín, y que los diagnósticos médicos y los tratamientos sigan todavía arropados en una jerga cuyas metas principales son inspirar un temor reverencial y mistificar a los legos. Que el hombre pudiera acceder directamente a su propio cuerpo, así como a los medios de alterarlo químicamente, significaría el fin de la Medicina, al menos tal como la conocemos. Por eso, mientras dura esa fe ciega

en la Medicina, habrá poco interés en este tipo de reforma médica: los médicos temen la pérdida de sus privilegios, los legos la pérdida de su protección (Ibid., p. 78-79).

Para Thomas Szasz a medicina moderna é a continuação da religião com outras roupagens. Para estar à altura do seu tempo a medicina deve aceitar o desafio da sua própria profanação, devolvendo os corpos ao uso dos sujeitos que os habitam. Paradoxalmente, para este pensador, a medicina realiza seu projeto de cura quando se condena a si mesma e positiva a ruptura com a tradição que seculariza a saúde, deslocando seu âmbito da religião para o campo da biomedicina.⁹⁵

Não pode deixar de ser apontada neste momento a análise de Pierre Bourdieu a respeito da “*dissolução do campo religioso*”. Revisando sua postura anterior sobre o campo religioso em que realizava uma das mais importantes sistematizações da sociologia da religião weberiana, o referido sociólogo entende que na contemporaneidade os profissionais da cura também fazem parte deste campo.

Bourdieu entende que há um conjunto de novos agentes que concorrem pela instituição de maneiras de definir o papel e o trabalho religioso. Para tanto é preciso se distanciar do conceito tradicional da tipologia weberiana do padre (ou pastor) como o agente legítimo que detém o monopólio na administração dos bens de salvação. O autor se vale das expressões “*antigos*” e “*novos clérigos*” para designar os agentes religiosos tradicionais e os que na contemporaneidade concorrem com eles. Os “*novos clérigos*” são os profissionais da cura, seja do corpo ou da alma. Essa situação deve ser contextualizada historicamente como sendo inerente às novas configurações do campo religioso:

Assim, a questão que foi colocada, através da comparação entre os antigos e os novos clérigos, intuitivamente percebidos, talvez fosse na verdade a questão da diferença entre dois estágios do campo

⁹⁵ Devemos apontar, porém, que o pensamento de Thomas Szasz não está isento de contradições. Este autor defende duas posturas antitéticas do ponto de vista epistemológico. Ao passo que estabelece que o paciente deve se reapropriar do seu corpo, ele defende o valor do conhecimento biomédico. Canguilhem (1995) entende que “se é verdade que o corpo humano é, em certo sentido, produto da atividade social, não é absurdo supor que a constância de certos traços, revelados por uma média, dependa da fidelidade consciente ou inconsciente a certas normas de vida. Por conseguinte, na espécie humana, a frequência estatística não traduz apenas uma normatividade vital, mas também uma normatividade social” (p. 125-126). Tomando como base esse pressuposto nos perguntamos em que medida é possível defender ao mesmo tempo uma normatividade individual, autônoma, e não coletiva, e o uso de conhecimento referenciado na lógica que o próprio autor critica, a da normatividade social que impera no campo biomédico. Nos parece que essa postura muito se assemelha à da cobra mordendo sua própria cauda.

religioso e da luta que se desenrola nele pela definição das competências ou, mais exatamente, entre dois estágios do campo religioso em suas relações com outros campos voltados para a cura dos corpos e das almas, em suma, entre dois estágios dos limites do campo religioso. (BOURDIEU, 2004, p. 120)

Agora o campo religioso e seu objeto, a condução da vida privada e a orientação da visão de mundo e o tratamento do corpo e da alma, passam a ser disputados por um amplo número de agentes que não se deixam identificar tão claramente como quando todos eles vestiam batina. Para Bourdieu (2004, p. 121)

Todos (psicanalistas, psicólogos, médicos, sexólogos, professores de expressão corporal e de esportes de lutas marciais, conselheiros de vida e assistentes sociais) fazem parte de um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo, e todos colocam em prática na sua ação definições concorrentes, antagônicas, da saúde, do tratamento, da cura dos corpos e das almas.

Para finalizar a discussão do texto bourdieano deixamos o leitor com duas passagens do texto que apresentam as causas que, segundo o autor, levaram a este novo estágio do campo religioso e que são extremamente pertinentes para a nossa análise.

[...] assiste-se então a uma redefinição dos limites do campo religioso, à dissolução do religioso em um campo mais amplo, que se acompanha de uma perda do monopólio de cura das almas no sentido antigo, pelo menos ao nível da clientela burguesa. [...]
A desagregação da fronteira do campo religioso a que me referi parece ligada a uma redefinição da divisão da alma e do corpo e da divisão correlativa do trabalho de cura das almas e do corpo, oposições que não têm nada de natural e que são historicamente constituídas. Ela poderia se correlativa do fato de que **uma parcela da clientela burguesa dos vendedores de serviços simbólicos começou a pensar como pertencente à ordem do corpo coisas que até então costumavam ser imputadas à ordem da alma.** (Ibid., p. 122 - o negrito é nosso)

A redefinição das fronteiras entre corpo e alma é uma das questões-chave nesta nova configuração do cristianismo, que é denominada neopentecostalismo. Assim, a parcela dos vendedores de serviços simbólicos também poderia ser pensada no sentido dos administradores dos bens de salvação. Dessa maneira, a frase final poderia ser formulada como segue: *uma parcela dos administradores de bens simbólicos de salvação começou a pensar como pertencente à ordem do corpo coisas que até então costumavam ser imputadas à ordem da alma.*

As práticas dos profissionais vinculados ao campo biomédico, supostamente “racionalizado” estão “contaminadas” de rituais, utopias e metáforas de origem religiosa. Parece que a raiz etimológica comum à saúde e salvação, *salus*, mantém unidos, embora de forma velada, estes dois registros. Por outro lado, a saúde da alma, que não se confundia com o corpo se corporifica cada vez mais. O campo religioso, mesmo que não abandone o lugar da transcendência como a sua principal referência discursiva, se aproxima do corpo como espaço privilegiado da morada da alma, e da saúde deste como sinal da graça divina. Entendemos que esses processos paralelos podem ter um horizonte comum, cuja origem seja de caráter teológico-religioso e que se condensa no seguinte teologema: *“A salvação não é tanto a reparação jurídica da culpa, mas a recuperação ontológica da natureza, a sua perfeita cura”* (EVDOKIMOV, s/d).

Pensamos que as ambigüidades, hibridismos e cruzamentos e distanciamentos entre o campo religioso e o campo da biomedicina não podem ser desconsiderados para compreendermos o alto valor da cura de doenças no contexto (neo)pentecostal. Nos parece ter demonstrado até aqui como a relação com o corpo é o ponto de interseção e de disputa no processo de cura. Veremos como esse processo se materializa no movimento neopentecostal.

4.5.6.2. A cura no neopentecostalismo

Você pode tornar sua vida um pedaço do Céu.

Bispo Wagner - IURD Florianópolis

Procuremos situar o lugar do corpo no processo de cura de doenças no (neo)pentecostalismo. Lembramos que a ênfase na imanência que tem seu *locus* privilegiado no corpo é uma marca deste movimento religioso. Araújo (2007) afirma que

[...] se uma das razões da eficácia proselitista iurdiana consiste em sua ênfase teológica na dimensão imanente em desfavor da transcendente, disso resulta o deslocamento da centralidade litúrgica, que retira seu foco da doutrina da salvação da alma, em busca da cura do corpo (p. 170).

Ainda, devemos ter presente que o horizonte no qual se inscreve a cura de doenças está situado na salvação imanente, na redenção aqui na terra.

A comparação entre as concepções de corpo e cura de dois grupos religiosos do campo protestante, um grupo vinculado ao protestantismo histórico e outro ao movimento neopentecostal realizada por Ana Keila Pinezi e Geraldo Romaelli é muito elucidativa para compreendermos a relação entre corpo e cura de doenças entre os neopentecostais. Eles compararam as representações de corpo e cura de um grupo presbiteriano e um grupo da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD). Os presbiterianos são protestantes históricos, enquanto a IIGD é uma das mais importantes igrejas do movimento neopentecostal. Os autores constataram que, para os primeiros, o corpo se relacionava a um futuro transcendente, celestial, e não ao aqui e agora da vida terrena. Os presbiterianos relacionavam os sofrimentos como provações e desígnios divinos que lhes permitiriam fortalecer a alma, bem como entendiam o corpo como algo passageiro, mortal, sujeito à corrupção do pecado, em oposição à alma imortal. Por outro lado, o sofrimento corporal era, para os neopentecostais, um sinal do ataque dos demônios. Para eles, no corpo é que a alma experimenta os prazeres. (PINEZI e ROMANELLI, 2003). Eles concluem que

Nas representações dos neopentecostais, um corpo doente é igual a uma alma perturbada pelos espíritos malignos, ao passo que, para os presbiterianos, um corpo doente é diferente de uma alma doente. A doença é uma *provação* de Deus e passar por ela, de forma a aceitar a vontade divina, significa ser vencedor, mesmo não havendo cura, mesmo ocorrendo a morte. (Ibid., p. 72)

O corpo doente nunca pode ser entendido, na cosmovisão (neo)pentecostal, como fruto da vontade divina, mas o fiel deve acreditar sempre que a origem do mal está vinculada à ação de espíritos malfazejos. Edir Macedo afirma peremptoriamente que a cura somente pode ser alcançada se o doente tiver a plena certeza de que:

- a) aquela doença é do diabo, embora não significa (sic!) estar possesso pelos demônios.
- b) aquela doença não é uma provação, muito menos a vontade de Deus;
- c) Deus quer curá-lo, tanto como ele curou aqueles que O invocaram no passado, porque Ele não mudou: é o mesmo ontem, hoje e será para sempre (MACEDO, 2001, p. 92).

Resgatamos das palavras acima, ainda, que a cura pressupõe a confissão positiva, isto é, a crença na cura, antes mesmo de ela se evidenciar. Vejamos o

princípio básico da confissão positiva nas palavras do Bispo Macedo: “*a fé sobrenatural positiva é a certeza de coisas que se esperam em Deus, a convicção dos fatos que não se vêem*” (*Ibid.*, p. 91). Retomaremos a discussão da confissão positiva no próximo tópico.

De maneira semelhante à relação que o neopentecostalismo estabelece com as religiões afro-brasileiras, nos cultos neopentecostais, em particular no culto de libertação, se reconhece a veracidade do diagnóstico médico através da apresentação de exames antes e depois da cura, porém se legitima a cura religiosa como sendo mais eficaz por detectar a real causa da doença, a possessão de espíritos demoníacos. As pessoas que apresentam seus exames sempre declaram que sofreram durante um longo período com a doença fazendo os mais diversos tratamentos e seguindo fielmente a orientação médica, porém sem sucesso. Contudo, no momento em que iniciaram a cura espiritual o restabelecimento da saúde se deu sempre num ritmo vertiginoso por ser atacada a real origem do mal. Assim, a cura de doenças no (neo)pentecostalismo concorre com a cura biomédica e desta depende para ganhar legitimidade.

Vejam as nossas experiências no campo investigado neste sentido. No início da sessão de descarrego às terças-feiras o discurso do especialista religioso sempre orienta às pessoas a conceberem que a origem das suas doenças é espiritual e não físico. Nesse sentido, ele discorre sempre por uma ordem que parte de doenças que fazem parte do quadro semiológico da biomedicina, como câncer e aids, e outras que são mencionadas a partir da nomenclatura presente na linguagem popular como “caroços”; depois segue com os “vícios”, dentre os que se destacam o álcool e as drogas e finalmente com problemas de relacionamentos pessoas, tanto amorosos, como o “esfriamento do casamento” e familiares, notadamente as “brigas” e a “violência”. Ainda, freqüentemente o oficiante do culto faz menção ao insucesso da biomedicina para lidar com problemas de saúde emergentes, como já mencionamos. Reproduzimos abaixo uma passagem do nosso diário de campo que exemplifica essa situação com relação à depressão:

Para finalizar, o bispo diz “Quem tinha que fazer um exame no médico vai para na próxima semana vir aqui para falar que está curado.” “Qual é o mal do século? A depressão. Os médicos não sabem que o problema da depressão é um problema espiritual, e então nunca conseguem curá-lo. Melhora um pouco, mas sempre volta” (Diário de campo 28/03/06).

Edir Macedo reconhece a possibilidade da cura de doenças pelo tratamento médico, porém estabelece que o recurso à fé, embora mais arriscado, é infalível. Ele afirma que

O preço do milagre da cura divina é, a meu ver, um dos mais altos, porque as atitudes da pessoa doente têm que ser realmente de coragem, pois é a vida que está em jogo. **Se a fé não for bem fundamentada** na Palavra de Deus e houver qualquer sombra de dúvida a respeito daquilo em que ela crê de todo o coração, então **pode até perde a sua vida**. (MACEDO, 2001, p. 104 – o negrito é nosso)

O recurso à cura pela fé não é sem riscos, porque implica uma entrega total a um poder absoluto de vida, mas também de morte. “É a vida que está em jogo”. A dúvida não pode estar relacionada à crença na possibilidade que o causador da doença seja Deus (MACEDO, 1197, p. 91 - ES). Ainda, vemos na passagem abaixo com o autor apresenta ao doente dois caminhos para a cura: a medicina e a cura divina.

Quando uma pessoa pede oração ou conselho a respeito de sua enfermidade, nós costumamos fazer a oração de fé, conforme as Escrituras; todavia, **sempre procuramos mostrar duas alternativas**: a primeira seria procurar a cura através dos médicos que, dependendo da enfermidade, poderão curá-la ou não; a segunda é buscar a cura através da fé sobrenatural.

Qualquer que seja o caminho a seguir, quer seja pela medicina, quer seja pela fé, **a decisão é exclusiva do doente**, especialmente se o caminho a seguir for pela fé porque ninguém poderá fazer por ele o que ele terá que fazer. **Escolhendo o caminho da fé**, obrigatoriamente terá de tomar decisões de absoluta coragem. Muitas vezes será considerado como maluco ou fanático por seus familiares; porém **o resultado sempre é positivo**, porque a Palavra de Deus, o Nome do Senhor Jesus e o Espírito Santo não podem falhar. (MACEDO, 2001, p. 104 – o negrito é nosso)

Para o Bispo Macedo a cura implica uma escolha entre uma via (pseudo)científica e uma via religiosa. Assim apresentadas, essas duas lógicas parecem ser excludentes, ou uma ou a outra. O caráter de escolha da via de cura é um aspecto importante no processo de cura de doenças.

Nesse sentido, destacamos o caso de Catarina, membro da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) que se curou da depressão que sofria realizando uma escolha que privilegiou o tratamento espiritual por sobre o tratamento médico. Ela afirma que abandonou o tratamento médico, baseado em anti-depressivos, com a certeza da cura e nunca mais tomou medicamentos.

Já na entrevista realizada com a obreira Camila (dentista de profissão) identificamos uma relação de complementaridade entre o tratamento médico e a cura espiritual. Ela nos disse:

Uma outra senhora que eu conheço, ela tinha problemas nas pernas. E eu falava assim: “vai no médico, vai no médico...” (A senhora) “não, Deus vai me curar!” Deus vai curar, mas Deus deu sabedoria aos médicos. [...] Então é assim; **Deus é o Deus do impossível, o possível nós temos que fazer.** Tem que ter uma fé inteligente. Enfim, essa senhora hoje, não foi no médico, ela está em cadeira de rodas, amputou as duas pernas. Fé burra! (Camila – obreira da IURD)

Nas reuniões essa idéia não se constata tão claramente. Nunca assistimos a uma reunião em que o bispo orientasse os fiéis a abandonar o tratamento médico ou colocasse que o indivíduo devesse escolher um único caminho de cura. No entanto, ele sempre destacou a maior eficácia do tratamento espiritual por sobre o tratamento médico.

O especialista religioso, (pastor ou bispo no caso do neopentecostalismo), é a figura central na mediação entre o discurso biomédico e o discurso religioso de cura das doenças, na medida que opera a relativização da veracidade do discurso e das práticas biomédicas de cura e enaltece a eficácia total da cura espiritual. Ainda, para Cerqueira-Santos et alii. (2004):

o pastor torna-se o intermediário, na medida em que possui poderes para retirar o demônio do corpo do doente em nome de Deus. A intervenção deste ocorre puramente num nível espiritual, sendo as alterações físicas decorrentes dessa ação. Qualquer explicação sobre o funcionamento do organismo passa a ser relegada a um segundo plano. O conhecimento científico dá lugar, portanto, ao espiritual: o pastor sabe mais que o médico. A lógica de que Jesus é o médico dos médicos dá sentido ao poder do pastor, já que ele é um representante de Jesus e fala em nome deste. (p. 88-89)

No movimento religioso (neo)pentecostal o pastor assume nos rituais de cura a figura do intermediário entre a cura divina e o beneficiário da bênção, quem deve se colocar no lugar de entrega ao poder que o pastor ou bispo media. Estudando a IURD, Campos nos diz:

Os pastores da IURD se apresentam nos seus rituais como intermediários nesse processo de cura. E, através de processos dramatúrgicos, se tornam especialistas na provocação de catarses terapêuticas. Para eles, a ligação entre a mente, alma e espírito, com o corpo material, é algo perfeitamente natural. Todavia, não se pregam em seus cultos o abandono total da medicina científica. A IURD é apenas um agente de milagres que acontecem quando não se pode mais encontrar esperança em nenhum outro lugar. (CAMPOS, 1998)

Com base no material empírico coletado no período de imersão no campo, podemos afirmar que o pastor ou o bispo são os que estabelecem a mediação com a medicina de duas maneiras: por um lado o discurso neopentecostal legitima a veracidade do conhecimento biomédico na medida em que confere validade ao resultado dos exames tanto de diagnóstico quanto de cura das doenças, por outro lado estabelece seus limites apontando que a biomedicina se equivoca ao situar a origem da doença no plano físico e não no espiritual. Esse papel é cumprido em dois momentos durante o culto, quando o especialista religioso se refere aos demônios, mas principalmente no momento dos testemunhos. O momento dos testemunhos, além de ser um atestado da eficácia da cura divina, mostra como a trajetória de cura sempre situa em um nível superior a cura divina em relação à cura biomédica.

Devemos ponderar, todavia, que há um tratamento diferenciado para os diferentes tipos de doenças. Como vimos, o bispo fala sem titubear sobre a maior eficácia do tratamento espiritual por sobre o tratamento biomédico quando se trata da depressão. Contudo, não é a mesma situação quando o fiel declara ser portador de uma doença cuja etiologia não está situada no plano da auto-imagem e das relações interpessoais, mas em alterações orgânicas severas, como o câncer. Em uma reunião de domingo, na concentração de fé e milagres, no momento em que o bispo recolhia os testemunhos de cura, uma mulher declarou que padecia câncer e que estava cansada do tratamento quimioterápico. Depois ela afirmou que Deus a tinha curado e que ia abandonar o tratamento médico. Visivelmente atribulado, o bispo orientou a senhora a procurar o médico para constatar a cura (Diário de campo – 02/12/07). Vemos nesses exemplos que o discurso de cura de doenças apresenta, na IURD, diversos tipos de relação com o médico, seja de maior eficácia da cura espiritual ou de complementaridade. Essas diferenças parecem estar relacionadas com o grau de eficácia que a instituição reconhece ao seu próprio ritual de cura, bem como pela gravidade que se atribui à doença.

Uma postura diferente no (neo)pentecostalismo em relação à cura biomédica é a ruptura com a exclusividade do processo de cura centrada no especialista. Na cura neopentecostal a libertação, embora sempre tenha como principal referente ao especialista religioso que é considerado detentor do dom da cura (CERQUEIRA-SANTOS, et alii., 2004), pastor, obreiro ou bispo, no caso da IURD, sempre é

realizada em consonância com o público presente no culto. Nos nossos registros notamos que a cura sempre tem uma referência principal na figura do especialista religioso, mas quando o espírito maligno se revela forte é comum sermos chamados para que, mediante a extensão dos braços para a frente com as mãos abertas e exclamando forte a palavra-chave para expulsão dos encostos, o tradicional: “SSSSSAI!”, nos tornemos co-partícipes da libertação.

Ainda, no retorno a sua poltrona o fiel é acompanhado por uma obreira ou obreiro que, não raro, fica a seu lado dando-lhe conforto. No movimento religioso neopentecostal o indivíduo é acolhido numa comunidade que lhe permite significar a sua doença e compartilhar um momento de cura coletiva. Como aponta Béliveau (1999) com relação à cura em igrejas pentecostais e carismáticas *“el camino hacia la salud es a la vez el camino hacia la integración en el grupo y la vida hacia la salvación”* (p. 76).

O testemunho é outro elemento que compõe a relação entre o indivíduo que foi abençoado com a cura e o público que o assiste. O testemunho é um catalizador de novas curas e promove a identificação de quem sofre de alguma dolência com aquele que se curou. Bobsin (2003) afirma que

o testemunho de cura assegura diante da concorrência que, naquele lugar, o Espírito do Senhor está atuando de fato. Como podemos ver, não é possível separar o testemunho de cura da expectativa que ele gera sobre outras pessoas. (p. 36)

Este movimento religioso (e as medicinas populares), por sua vez, vinculam os processos de doenças sempre a um sentido que lhe outorga legitimidade na história de vida do indivíduo, em virtude do mesmo estar situado na trama de significados que expressam a identidade de uma sociedade através do discurso religioso (LAPLANTINE, 1999).

O projeto de cura no (neo)pentecostalismo parece comungar a narrativa do processo de saúde-doença com outros universos simbólicos da religiosidade popular brasileira, o que potencializa o trânsito religioso dos indivíduos que procuram uma religião, igreja ou movimento religioso motivados pela cura de suas doenças. O estudo de Miriam Rabelo (1993) é exemplar nesse sentido. Ela pesquisou a trajetória de cura de uma jovem baiana de nome Adeline que sofria de problemas mentais desde a adolescência e era conhecida na sua vizinhança como “mexe-mexe”. A sua mãe, Benedita, recorreu a três diferentes serviços de cura

espiritual: o candomblé, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o espiritismo kardecista, nessa ordem. Embora em três contextos diferentes, a narrativa construída para explicar a origem do problema de saúde no terreiro de candomblé permaneceu presente nos outros dois serviços espirituais de cura, porém com nuances específicas em cada caso. Os três compartilham da idéia de um espírito maligno ou menos desenvolvido que se instala ou apossa do corpo da garota. Em suma, os três registros religiosos partem da idéia de que a doença tem origem em um agente de caráter espiritual que pode ser maligno ou menos desenvolvido. A própria mãe reconhece as similaridades da IURD com o candomblé, alegando “*que em ambos os cultos o diabo é o principal foco das atenções*” (RABELO, 1993, p. 320).

Como já referimos em outro momento entendemos que o ponto de intersecção da teologia (neo)pentecostal é o horizonte da cura como salvação imanente. Portanto, todos os cultos do neopentecostalismo estão inspirados nesse pressuposto. Marconi Araújo (2007) percebeu claramente essa marca distintiva dos cultos neopentecostais. Ele afirma, referindo-se especificamente à IURD, que

É nesse sentido que a idéia de cura se revela como categoria central na cosmologia iurdiana. Na verdade, a noção de *cura* não se restringe a determinados rituais, em momentos específicos dos cultos, mas os próprios cultos são rituais cuja lógica subjacente opera com a idéia de *cura*, que traz a marca da exterioridade, expressa não só em exorcismos, mas também em práticas mágicas que visam eliminar a ação de espíritos malfazejos (Ibid., p. 172).

Essa idéia nos remete à nossa experiência na participação nas reuniões da IURD. Em todas as reuniões que tomamos parte fomos instados a identificar um problema contra o qual lutar e a expulsar os demônios que estavam agindo nas nossas vidas, sempre a partir de um grande envolvimento corporal pautado em diversas técnicas corporais, como o chutar o chão, o ajoelhar-se, ficar de pé de olhos fechados com os braços estendidos ou cruzados, ou com as mãos no coração. Experimentamos a enorme eficácia desse ritual. Ajuda-nos a focar os nossos problemas e a hierarquizá-los, a pensar que há um mal a ser vencido, e, principalmente, nos dota de uma enorme força e disposição para enfrentá-lo. Por diversas vezes entramos na igreja abatidos, cansados, aflitos e saímos vitoriosos, fortes, com a certeza de contar com a força necessária para enfrentar o mal que se materializa nas vicissitudes do cotidiano. Trazemos uma passagem do diário de campo que ilustra eloqüentemente este aspecto:

Quando fechei os meus olhos, logo veio a fala “É hoje! Hoje vai acontecer!” Diferente da semana passada desta vez assumo a posição de colocar as mãos abertas para cima e me sinto mais forte, tenho uma respiração mais profunda. Me senti com forças, firme, estava preparado para enfrentar a situação que me afligia. [...] Depois senti o meu peito se encher de ar, como quando nos sentimos fortes para enfrentar um problema. (Diário de campo 12/08/07)

De maneira complementar à anterior também notamos que no processo de cura a verbalização dos sentimentos negativos adquire um papel importante. Na IURD e nas igrejas neopentecostais, se positiva a expressão do ódio porque existe a figura do Diabo, em quem é possível canalizar esse sentimento sem o risco do sentimento de culpa. O Diabo é merecedor do nosso ódio, por ser o causador dos nossos males. *“Fale com ódio! Expulse o demônio da sua vida!”*, repete o especialista religioso nas orações fortes (Diário de campo 12/08/07). Um dos aspectos que mais nos custou aceitar durante o nosso trabalho de campo foi nos permitir expressar verbalmente sentimentos negativos, mais uma marca da nossa história religiosa de vida vinculada ao catolicismo. Porém, a partir da reunião em que esse problema foi superado começamos a ter uma outra percepção do culto. Reproduzimos a seguir uma extensa passagem do diário de campo em que registramos esse momento:

Como hoje relutei para sair de casa estava sem muita vontade de estar na reunião, porém fui igual. No início da reunião estava lento, e sentindo resistência ao que estava sendo dito. Resultava-me agressivo e não estava com espírito para suportar aquilo. Sempre a mesma história de exaltar os ânimos das pessoas. Estou cansado! Em um momento decidi começar a xingar pensando no bispo. Pensei que poderia fazer isso, pois ninguém ia me ouvir e não saberia o que estava dizendo nem a quem estava dirigindo meus improperios. Falo: “puta que o pariu! Que merda!” dentre outros xingamentos. Aos poucos essas expressões começaram a fazer sentido e continuei a xingar sem me lembrar de um motivo em particular, mas senti que aquilo me fazia bem e continuei a fazê-lo. No momento em que terminou me senti muito aliviado. Particularmente no momento em que se expulsa os demônios com o tradicional “SSSSAI!!” Me lembrei do estádio de futebol e da semelhança que tinha com esse momento. Aí compreendi o sentido da exaltação dos ânimos das pessoas, essa “comunhão emocional da raiva” (Diário de campo 21/10/07)

Na mesma reunião que tivemos essa experiência, observamos como se comportou um jovem nos diversos momentos do culto. Durante a maior parte do tempo ele ficou sentado, sonolento, por vezes cochilava e se mostrava desinteressado, inclusive na reza inicial, que é de grande intensidade. Porém, depois do sermão sobre a passagem bíblica lida no momento sua postura mudou e

começou a mostrar-se mais interessado e participativo. No momento da “reza forte”, no final da reunião, ele estava ereto, peito aberto, clamando fortemente, e contraindo a sua musculatura quando fechava os punhos para proferir sua oração. Na saída do templo o acompanhamos e ele caminhava com passos firmes, postura ereta, a frente alta e disposto a enfrentar seu dia-a-dia. (Diário de campo 21/10/07). Este caso é paradigmático da mudança de disposição corporal que se observa nos cultos (neo)pentecostais. Essa mudança operada pelo horizonte da cura presente nos cultos se materializa sempre no corpo.

O especialista religioso opera durante a reunião como aquele que orienta a entrega dos fiéis a Deus e pede pela sua cura. Nesse procedimento, o próprio corpo do bispo ou do pastor torna-se o espaço em que a entrega dos corpos dos fiéis se articula. Esse aspecto pode ser percebido com a maior clareza na “reza forte” no final da reunião da concentração de fé e milagres que acontece aos domingos.

Nesse momento da reunião que começa com voz e música suaves. Primeiro cantamos uma música como “Espírito”, cuja letra se nos orienta a pedir ao Espírito Santo que nos envolva, que tome o nosso ser, também nos ajuda a dizer a Ele que queremos que nosso corpo seja vaso do Espírito, e somos convidados pelo bispo a pedir a Deus que nos “envolva” e nos “tome nas suas mãos”. O bispo nos guia para que oremos com Deus, para que falemos com Ele e nos dá algumas indicações como “diga a Ele que é seu Pai!”, “diga a Ele que é tudo!”. Aos poucos a intensidade se eleva e ele pede energicamente para ordenar, para determinar a amarração dos males. Nesse momento o tom da música que ganha ares de filme de suspense, somada às palavras do bispo que nos insta a repreender o mal, a determinar que ele saia das nossas vidas e a nossa oração pela amarração do mal, contribuem para gerar um ambiente de alta tensão e apelo emocional. Depois seguem dois ou três momentos que alternam o canto de uma música com uma reza de um forte envolvimento emocional e corporal. O bispo se ajoelha no altar, clama a Deus para que o perdoe e o aceite como seu filho, embora ele não seja digno. A sua voz é de lamento, chora. O corpo dele que está em atitude de entrega é o nosso também. Somos tomados por esse ambiente, muitos imitam a postura do bispo e se ajoelham, outros ficam de pé com as mãos no coração. Choram também. Pastores, obreiros e obreiras caem em prantos e no final, com as lágrimas enxugadas, batemos palmas para Jesus. Nesse momento sentimos um enorme alívio, o corpo está mais leve, respiramos parcimoniosamente. No entanto, nunca há

demonstrações de algum tipo de contato corporal com as pessoas que estão ao nosso lado, a experiência, desde o início ao fim, como raríssimas exceções, é sempre individual. Somos tomados pelo espírito, a nossa participação na reunião nos curou.

Um último aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção neste momento é para a relação entre a cura de doenças e a prosperidade. Nos valemos das palavras de Araújo (2007) para expressar essa relação:

No âmbito da cosmologia iurdiana, o caráter terapêutico do exorcismo não se justifica tão-somente por sua qualidade intrínseca, a saber a eliminação da fonte das aflições e dos infortúnios, mas por ser a cura o pré-requisito para alcançar as bênçãos por meio da posse, categoria que é pedra angular da chamada Teologia da Prosperidade (p. 179).

Notamos esta articulação entre cura, saúde e prosperidade porque é a marca distintiva do pentecostalismo da terceira onda, o neopentecostalismo, com relação ao pentecostalismo da segunda onda, o deuteropentecostalismo.

4.6. A teologia da prosperidade: entre a sacralização da imanência e a profanação da religião

Uma das maiores críticas feitas ao movimento neopentecostal é a sua ênfase no dinheiro. Eles seriam exploradores dos pobres que, por sua vez, seriam presas fáceis desses aproveitadores por causa da sua ignorância. Uma outra crítica recorrente é a de que as igrejas deste movimento introduzem no âmbito do sagrado elementos sabidamente profanos, notadamente o valor dado ao dinheiro e à prosperidade material, bem como a utilização de técnicas de gerenciamento empresarial para as igrejas, tornando estes meras “empresas de salvação”. Profanando, assim, o sagrado e chegando até se “acomodar” à ordem social vigente. O neopentecostalismo não passaria de um conjunto de “empresas de cura divina” conduzidas por espertalhões que prometeriam aos fiéis que o ingresso neste movimento dá a certeza de poder tomar posse de todos os bens materiais que a sociedade capitalista promete.

Quando discutimos a postura legisladora dos intelectuais do campo acadêmico da religião fizemos referência a estas críticas, mas é importante situá-las

novamente. Optamos por realizar esse debate com Ari Pedro Oro e com Leonildo Silveira Campos por serem os dois sociólogos mais representativos nesse sentido.

Ari Pedro Oro foi um dos pioneiros tanto no uso do termo neopentecostalismo (que usa de maneira equivalente ao termo pentecostalismo autônomo), quanto em expressar suas preocupações sobre a ênfase dada pelo neopentecostalismo ao papel do dinheiro. (ORO, 1992, 2002). Nos dois artigos em que Oro expressa suas preocupações, procura diferenciar o papel do dinheiro dentro da lógica institucional e dentro da lógica pessoal do fiel, talvez para, no mesmo movimento, condenar as igrejas neopentecostais e isentar o fiel. Embora com uma grande distância temporal de publicação dos artigos aqui referidos - o primeiro foi publicado em 1992 e o segundo em 2002 - eles são complementares. O primeiro dos artigos a ser publicado teve (e continua a ter) uma grande repercussão no meio acadêmico tanto pela sua qualidade, bem como pelo alto teor preconceituoso que se revela no próprio título: “*Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no néo-pentecostalismo brasileiro*”.⁹⁶

Situemos, então, a tese de Ari Pedro Oro:

Como se vê, há aqui (no neopentecostalismo) o encontro de duas lógicas diferenciadas: de um lado, as exigências monetárias de instituições que não tem como ocultar o seu caráter empresarial e, de outro, indivíduos que representam o dinheiro como uma mediação sacrificial e priorizam a dimensão vertical do mundo. (ORO, 2002, p. 210)

Mais adiante ele complementa dizendo que

Essas duas lógicas ainda se chocam com uma lógica prevalecente na cultura laica que não admite pagar por crenças irracionais e que se representa o trato com o sagrado com premissas de intimidade, diálogo e afeto que prescindem do dinheiro. É no encontro e no confronto dessas distintas visões que surgem os conflitos éticos. (Ibid., p. 211)

Por um lado, têm-se os líderes religiosos que fundam igrejas a partir de um modelo empresarial, tornando-as “empresas de salvação”. Esse entendimento leva o autor a afirmar que [...] *o Pentecostalismo Autônomo não somente não passa ao lado da questão financeira como assimila a lógica capitalista*. (ORO, 1992, p. 19)

Ainda ele complementa:

De fato, seus fundadores estruturam suas igrejas segundo um modelo empresarial: consideram-se proprietários de imóveis e de outros

⁹⁶ Esta frase foi emprestada do programa humorístico de Chico Anísio que era transmitido à época pela Rede Globo de Televisão.

bens, cujo patrimônio esperam aumentar sempre mais, mantêm uma divisão social e hierárquica do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado religioso serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento, e sustentam uma relação concorrencial com outras “empresas de salvação” atuantes no mercado religioso. (Ibid., p. 19)

Podemos identificar no posicionamento acima a idéia de que as igrejas neopentecostais seriam instituições religiosas administradas por vias profanas, mediante estratégias não-religiosas, porque empresariais. Assim fazendo, as igrejas neopentecostais estariam cedendo e se acomodando à lógica do mercado, substituindo pressupostos teológicos por princípios mercadológicos.

Com relação aos especialistas na administração dos bens de salvação, os pastores, Oro entende que eles “distorcem a leitura do evangelho”, por fazerem uma leitura descontextualizada de diversas passagens bíblicas, que teriam como única finalidade emprestar legitimidade teológico-religiosa a seus interesses eminentemente mundanos. É necessário assinalar que essa análise é baseada na premissa teológica de um acesso privilegiado à leitura evangélica, possivelmente referenciada na exegese cristã como a via privilegiada interpretação bíblica. Os pastores também “fetichizam” o dinheiro, na medida em que “vendem” bens de salvação (Ibid., p. 32).

Notamos, assim, que para Oro não há dúvidas sobre a completa distinção entre as esferas da religião e da economia. Essa postura se revela claramente no momento em que o autor propõe que o neopentecostalismo realiza a “mercantilização do sagrado” e, apoiado em Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, entende que a modernidade capitalista efetua a sacralização e a idolatria do mercado. Esta posição é importante na medida que mostra que o mercado é considerado um “falso Deus” que obscurece o verdadeiro Deus.

Apresentemos agora a lógica do fiel. O dinheiro assume para este um caráter ambíguo, enquanto pode significar o bem, se situado na lógica do sacrifício na forma de dízimos, desafios e ofertas, bem como conduzir ao mal se gasto com fins pecaminosos. Essa leitura paradoxal do dinheiro se expressa no entendimento do fiel que declara que o dinheiro sacrificado na igreja poderia ser gasto com outras finalidades como o vício. *“Por isso mesmo, dar dinheiro a Deus (à Igreja) significa também, e até certo ponto, contribuir para purificar o mundo”* (Ibid., p. 37). Oro reconhece a eficácia do discurso neopentecostal no sentido de promover a

formação da disposição do fiel em fazer doações, ou para falar com termos nativos, em devolver o dinheiro a Deus. Dentro da lógica do “dom quantificado”, que une a lógica do dom com a do mercado, a quantidade das ofertas e do dízimo é proporcional. “Assim, *quem mais renunciar ao dinheiro e doá-lo à igreja terá mais chances de alcanças as graças esperadas*” (ORO, 2002, p. 213). Nesse sentido, o autor identifica o valor que tem para o fiel essa entrega na lógica do dom quantificado ou da reciprocidade (da dádiva)⁹⁷

Considerando, por princípio, que nada se obtém gratuitamente, nem mesmo em relação ao sobrenatural, e que o dinheiro constitui o bem mais significativo para selar esta relação, a doação financeira é percebida com a mais importante forma de retribuição pessoal em troca de uma graça recebida ou um gesto que visa forçar a divindade a atender a uma demanda, isto é, a aceitar a oferta para reverter em benefício do próprio ofertante. Segundo crêem os crentes quando maior for a quantia doada, mais abundante e maior será o retorno, na forma de graças alcançadas. (ORO, 1992, p. 37-38)

Oro reconhece o papel do neopentecostalismo na mudança do valor moral do dinheiro no campo religioso, que inverte o valor tradicionalmente negativo para positivá-lo. Ele afirma que

se historicamente ele (o dinheiro) foi percebido sobretudo como algo impuro, até certo ponto enquanto cristalização do mal e dos vícios, hoje, no neopentecostalismo, assume um sentido positivo, enquanto que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em ambientes de troca ritual. (ORO, 2002, p. 212)

O autor não considera essa relação com o dinheiro isenta de implicações éticas (e teológicas), e se posiciona a esse respeito levantando as seguintes questões:

- até onde é lícito, ou eticamente aceitável, algumas igrejas utilizarem métodos heterodoxos, por vezes refinados, num forte contexto emocional, para motivar os seus fiéis, majoritariamente pobres, a serem generosos em seus “votos” (de no mínimo 10 dólares, podendo ser até de 500 dólares, como fez a Deus é Amor no relato apresentado no início deste texto), condicionando a eles as bênçãos e os milagres?
- até que ponto é moralmente válido algumas denominações religiosas explorarem as carências e necessidades dos seus fiéis, pressionando-os e forçando-os a efetuarem ofertas financeiras,

⁹⁷ No primeiro artigo publicado em 1992 o autor se apóia na lógica da dádiva maussiana que parte da premissa “dar-receber-retribuir”, já no segundo texto que data de 2002 o autor cunha o neologismo de lógica do dom quantificado, que seria uma união da lógica do dom com a lógica do mercado. Devido a sua proximidade tratamos essas duas posturas de maneira equivalente, embora entendamos que no segundo momento Oro procura atribuir uma lógica econométrica ao sacrifício monetário no neopentecostalismo.

arrecadando somas fantásticas que lhes permitem construir verdadeiros impérios econômicos?

- não é chocante, como afirma C. Mariz, “ver gente tão pobre, débil, desdentada, mal vestida, dar tanto dinheiro para pastores jovens bem vestidos, com saúde, com carro do ano e com aparência de uma classe mais elevada?” (Mariz, 1995:28). (Ibid., p. 210)

No primeiro texto dos aqui analisados encontramos a resposta a essas questões. Oro afirma que:

Os pastores do Neo-Pentecostalismo exploram as carências e necessidades dos seus fiéis através da manipulação de valores que estes últimos sustentam como a representação religiosa dos males, a honra e o prestígio pessoal e a transação de favores recíprocos entre os homens e Deus (ORO, 1992, p. 40 – o negrito é nosso).

Essa leitura da exploração do pobre que também o vitimiza está muito freqüentemente ancorada na idéia de que quanto menor o nível de formação intelectual do indivíduo, quanto menor o esclarecimento, tanto maiores as possibilidades de exploração (ver também PRANDI, 1996). Alargando a interpretação poderíamos dizer que essa relação de proteção do pobre pode ser pautada pelo entendimento de que o pobre é aquele que, por sua condição de minoridade, precisa de proteção e tutela.

Identificamos na postura assumida por Ari Pedro Oro uma idéia central: exploração do pobre pelos aproveitadores religiosos. Essa exploração acontece por causa do uso de uma estrutura empresarial calcada na lógica do mercado que se beneficia da legitimidade religiosa que empresta da sua referência ao cristianismo. Dessa maneira, as “empresas de salvação” deturpariam, ou melhor profanariam a essência da religião se constituindo a partir de princípios mercadológicos.

Passaremos a analisar a seguir a leitura de Leonildo Silveira Campos sobre a relação entre o sagrado e o econômico no neopentecostalismo brasileiro, e particularmente na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Campos entende que o campo religioso se mercadoriza num contexto em que impera o mercado. Para ele, *“a transformação do ‘campo religioso’ em ‘mercado religioso’ é uma consequência homogeneizadora do mercado sobre o universo religioso”* (CAMPOS, 1997, P. 204). A criação das condições para a emergência do marketing religioso seria uma consequência dessa mudança no campo religioso. Assim, ele propõe que o desdobramento mais importante do “mercado religioso” na segunda metade do século XX foi a emergência do “marketing religioso”, estratégia largamente usada

pelo tele-evangelismo norte-americano (CAMPOS, 1996a, 1997). O autor aponta que

Através delas (das estratégias de marketing), há uma segmentação da população, com a eleição de um grupo preferencial que deve ser atingido, construindo-se ali um nicho de consumidores dos produtos religiosos. O processo passa a se voltar não mais para o produto e, sim, para as necessidades dos consumidores, que devem receber ‘mercadorias simbólicas’ adaptadas às suas necessidades. (CAMPOS, 1996a, p. 97)

Para este autor, os seminários teológicos não dão conta de formar este novo perfil dos especialistas neopentecostais na administração de bens de salvação. Esse quadro faz com que figuras gabaritadas no marketing, como Estevan Hernandez Filho – fundador e líder da Igreja Renascer em Cristo – ganhem destaque no campo religioso contemporâneo.

Este pesquisador do fenômeno religioso se soma abertamente aos estudos que propõem que o neopentecostalismo opera uma acomodação ou adaptação ao mundo contemporâneo, do qual a “*globalização e a internacionalização da cultura e da economia*” (CAMPOS, 2005) são marcas indeléveis. A frase que reproduziremos a seguir parece retratar claramente a postura do autor sobre a relação entre economia e religião na contemporaneidade: “*A criação de um sistema de mercado com pretensões totalizantes tornou inevitável que religião e mercado acabassem por se encontrar e, em certos casos, até **estabelecessem utilitárias alianças***” (CAMPOS, 1997, p. 210 – o negrito é nosso). Chamamos a atenção para esta passagem porque apresenta o tipo de relação que o autor concebe entre economia e religião, ou, mais precisamente, entre mercado e religião. Em primeiro lugar religião e economia são percebidos como duas esferas sociais distintas, o que não chamaria a atenção de (quase)nenhum pesquisador do fenômeno religioso. Além disso, pela centralidade que adquire a economia na ordem social contemporânea, o mercado se torna a instituição de referência para todas as outras esferas sociais. Por fim, para Campos a religião e o mercado estabelecem “alianças utilitárias”. A idéia que aqui começa a ser vislumbrada é que a religião para se fortalecer se vale de recursos não religiosos, como o marketing, que parecem potencializar a tarefa proselitista de cunho religioso. No entanto, a religião ao fazer isto, cede à tentação de comer o fruto da árvore proibida, corrompe a própria natureza.

Vejamos com mais detalhamento os contornos desta idéia. Campos entende que três elementos caracterizam a IURD: o uso de técnicas de marketing, a

teatralização do culto e o templo como espaço mercadorizado e teatralizado do sagrado. Focaremos neste momento a “marketização do sagrado”. Vejamos antes de mais o conceito de marketing: *“o marketing é um conjunto de técnicas empregadas não somente para agir sobre os mecanismos de troca, como também, para explicar as ações humanas envolvidas nesse processo”* (Ibid., p. 206). Ainda, o marketing, fruto tardio da economia capitalista de mercado, está referenciado no espaço no qual as trocas acontecem, no mercado. Tem duas funções prioritárias, a saber, auxiliar na expansão de uma organização empresarial e conservar a clientela. Quando esse conjunto de saberes e técnicas é transposto para o âmbito religioso, neste caso o neopentecostalismo, o pastor assume um outro perfil: *“[...] os pastores iurdianos conseguem se manter próximos dos seus seguidores, antecipar atitudes e mudanças de percepção, gosto e necessidades, antes mesmo de que ocorram”* (Ibid., 222). Ocupando esse lugar

o pregador iurdiano, embora se posicione ao lado do produto, é instruído a se orientar pelo mercado, e a fazer ponte entre o bem ofertado e as necessidades concretas e mutantes dos fiéis, diante dos quais ele se apresenta como o “homem de Deus” (Ibid., 225).

Para Campos, é o templo o espaço em que esse processo adquire sua maior dramaticidade, uma vez que no ritual iurdiano se realiza a mediação entre o “produto” e as necessidades do “consumidor religioso”. Vejamos a interessante passagem abaixo que expressa a posição do autor:

Ao exercer a função de pastor do templo local, o pastor iurdiano cria um clima propício, no qual o “produto” inicialmente planejado pelos bispos, coordenado por Edir Macedo, recebe o acabamento final, primeiro por meio da condução do espetáculo de fé, depois, no interior de cada fiel, em quem se fundem as características do produto com suas necessidades interiores. O templo, por isso mesmo, não é somente o local de ritos isolados de produção, mas o *locus* do “acabamento” dado ao produto, isto é, de sua adaptação e distribuição aos “consumidores” devidamente segmentados. (Ibid., p. 225)

Por fim o templo, na medida em que emula a arquitetura de um *shopping center*, torna-se uma metáfora da transformação do campo religioso em mercado religioso. O templo é o espaço no qual acontece a distribuição dos “*produtos religiosos*” (Ibid., p. 227).

Para finalizar trazemos uma reflexão do autor sobre a relação entre mercado e religião na atualidade:

O *marketing* se tornou nesse contexto, mais do que uma necessária ferramenta de trabalho, a incorporação de um modo de vida, uma reinterpretação das relações entre religião e sociedade, enfim, uma maneira de se estabelecerem relações com outras agências e atores, que atuam a partir do campo religioso. Porém, mais uma vez, **o mercado age de uma forma ideológica**, na medida em que **leva os atores religiosos a pensarem ser essa a única forma de organizar a economia simbólica, no âmbito do campo religioso. Para os cristãos mais conservadores, pelo menos teoricamente, o cristianismo no período pré-mercado teria praticado com mais frequência o altruísmo, e menos o egoísmo**. Já na era da hegemonia do mercado, o egoísmo se tornou a mola propulsora da ação social e nos propõe perguntas como estas: Como praticar o amor sem interesse de receber algo de volta, o altruísmo e a caridade descomprometidos da utilidade, como atos de doação pura e desinteressada? Teria sido esta a “religião de cristo”? (Ibid., p. 471 – o negrito é nosso)

Teceremos a seguir alguns comentários sobre a posição deste autor sobre a relação entre economia de mercado e religião. Iniciaremos com as últimas questões da passagem acima. Em primeiro lugar essas são questões sociológicas ou teológicas? Parece-nos claro serem de caráter teológico, e portanto, em última instância justificadas pela fé e não pela razão. Essa postura se alinha na perspectiva apontada por Giumbelli (2000) sobre as imbricações de posturas sociológicas e teológicas no âmbito da sociologia da religião brasileira. Vemos, ainda, que para Campos economia e religião situam-se (e assim *deve ser*) em campos diferenciados. Chamamos a atenção do leitor para a compreensão aqui identificada de que o mercado ilude a religião, tornando-a vítima do seu agir ardiloso. Se na leitura de Oro era a figura do pobre que se tornava vítima dos aproveitadores religiosos, neste caso são os especialistas religiosos que se tornam vítimas da astúcia do mercado.

Além disso, vemos que Campos se referencia na pré-modernidade para defender a religião. Este ponto adquire particular relevância porque nos leva a nos perguntar qual é a real origem do debate: trata-se de uma crítica aos movimentos religiosos da alta modernidade, visto que deturpariam a natureza da religião incorporando elementos de outras esferas sociais, notadamente da esfera econômica, ou trata-se, mais bem da defesa de um entendimento pré-moderno de religião que propõe que esta deve permanecer como um espaço imune às interferências das outras esferas culturais institucionais, algo assim como um reduto pré-moderno na arquitetura da modernidade? Assim, destacamos o forte entendimento de que “cristianismo verdadeiro” é cristianismo pré-moderno. O que,

novamente, nos permite sustentar a tese de que as críticas feitas ao neopentecostalismo, e, com maior contundência à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), estão ancoradas em um saudosismo religioso pré-moderno. Consideramos oportuno lembrar neste momento as precisas palavras do sociólogo da religião Pedro Ribeiro de Oliveira sobre a relação entre religião e as religiões que ainda sustentam um discurso pré-moderno:

O “*ethos*” do mercado só entra em contradição com as antigas religiões cuja dimensão ética as proíbe de abandonar a esfera pública ao mercado e, caminhando na contramão do processo de modernização e de secularização, propõem a existência de uma sociedade não regida pelo mercado (RIBEIRO, s/d)

Oro e Campos comungam da crítica à incorporação de princípios econômicos na esfera religiosa que se observa no neopentecostalismo, e particularmente na IURD. Embora se aproximem nessa leitura, eles realizam a crítica desde princípios diferentes. Nos parece que eles identificam diferentes “vilões”. Enquanto Oro propõe diferenciar a lógica do fiel e da instituição para situar a complexa trama de relações entre o dinheiro e a religião, acusando os especialistas (pseudo)religiosos pela exploração dos pobres; Campos propõe que a origem da “economização da religião” é o próprio mercado, e os pastores não conseguem escapar das garras ideológicas dele.

No entanto, Ari Pedro Oro e Leonildo Silveira Campos, parecem esquecer o fértil solo religioso sobre o qual cresce a economia na modernidade. Entendemos que a lacuna observada nos estudos, principalmente de caráter sociológico, sobre a relação entre a religião e a economia, se furtam de uma tarefa fundamental, qual seja: a de realizar uma revisão mais pormenorizada sobre a emergência e desenvolvimento da moderna teoria econômica. Consideramos essa tarefa da maior relevância porque, de forma análoga como apresentamos no caso da cura de doenças, podem ser identificadas muitas mais aproximações e imbricações entre economia e religião/teologia na modernidade do que rupturas e discontinuidades, o que nos leva a ter outra percepção do alto valor do dinheiro e da economia no movimento (neo)pentecostal. Nesse contexto, entendemos que é altamente significativo rediscutir as relações entre o neopentecostalismo e a tradição puritana, identificando os pontos de continuidade e discontinuidade com a tradição protestante.

4.6.1. O (neo)pentecostalismo: neo-calvinismo ou ruptura com a reforma?

Se atentarmos para a auto-compreensão da IURD, vamos encontrar que ela se define como uma igreja tributária da reforma protestante e do movimento pentecostal oriundo dos Estados Unidos, com matizes próprios, como a adesão às teologias da prosperidade e a da batalha espiritual. Porém, condena o formalismo teológico em que caiu o movimento protestante. Diversas posições da IURD sobre a sua relação com a reforma podem ser identificadas na trilogia chamada “Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus”. No terceiro volume dessa obra lemos a posição “oficial” da igreja com relação à reforma.

Podemos dizer que **a IURD é uma igreja cristã** – porque crê em Jesus Cristo de acordo com a revelação bíblica; evangélica – porque interpreta a Bíblia segundo a maioria dos princípios evangélicos oriundos da Reforma Protestante iniciada por Lutero em 1517 (sic!), na Alemanha; **e neopentecostal** – porque se inspira no movimento pentecostal surgido no século passado, nos Estados Unidos, adotando **novas ênfases**, a saber: **a libertação dos espíritos demoníacos, a crença na prosperidade como vontade de Deus, e a autonomia da igreja em relação aos grupos tradicionais.** (MACEDO, 2000a, p. 35 – o negrito é nosso)

Vemos nas palavras acima uma clara síntese de auto-compreensão religiosa que entendemos poderia ser estendida *mutatis mutandis* às outras denominações (neo)pentecostais. Vemos aí presente uma clara localização da identidade da IURD (e do neopentecostalismo) com relação à tradição da reforma e ao próprio movimento pentecostal. Em outro momento Macedo amplia o entendimento sobre a relação do neopentecostalismo com a tradição reformada afirmando que

A igreja tem de agir. Já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero; o da pregação avivalista com John Wesley e, agora, temos de sair da mera pregação pentecostal para a pregação plena que promova um verdadeiro avivamento do Espírito de Deus. Temos de sair por aí, dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo e seus anjos. Ele as tira da desgraça, da miséria e deseja lhes dar uma vida de paz, alegria e prosperidade. (MACEDO, 2000b, p. 35 – Orixás)

Macedo ainda entende que:

O movimento protestante triunfou principalmente porque dava aos seus seguidores total liberdade para interpretar a Bíblia, e isso explica, em parte, a existência de diversas denominações evangélicas.

No meio evangélico, embora se afirme uma dependência **quase total do Espírito Santo para o entendimento das Escrituras Sagradas**, e se propague isso como sendo um dos mais importantes pontos de nossa fé na prática tal coisa não tem acontecido. Criou-se uma “Teologia Protestante”, defendida ardorosamente pelos que usam o apelido farisaico de “conservadores”. Estes creditam a todos aqueles que, em relação a essa “Teologia”, subtraem, acrescentam ou destoam em algum ponto doutrinário, o selo de hereges, anticristos ou falsos profetas, com a mesma veemência do clero católico romano. (MACEDO, 1997a, p. 42-43)

Chamamos a atenção para a passagem anterior porque aí se traduz com clareza a enorme desconfiança dos neopentecostais com relação a qualquer tipo de formalismo teológico. Existe o entendimento nesse movimento religioso de que a racionalização da experiência religiosa é o lado avesso da experiência de fé que deve ser antes de tudo “prática”. No entanto, cabe se perguntar neste momento sobre os motivos que levam Edir Macedo a ter uma produção de livros “teológicos” tão intensa. Por enquanto deixamos colocado este questionamento ao qual voltaremos logo adiante quando analisaremos a “teologia neopentecostal”.

Se por um lado a IURD subscreve os princípios calvinistas da Graça Divina (*sola gratia*) e da fé (*sola fides*), por outro assume uma postura contrária com relação à doutrina da predestinação. Nesse sentido, o segundo volume das Doutrinas da IURD afirma que, embora Deus tenha predestinado o Povo de Israel para ser Seu povo no Antigo Testamento, e a Igreja (Cristã) a reinar com Cristo na eternidade, não predestinou pessoas específicas para serem parte nem de um nem de outro. Macedo (1999, p. 69) afirma peremptoriamente: “*A predestinação não tem respaldo bíblico e, portanto, não pode ser considerada verdadeira*”. O mais forte argumento contra a predestinação defendido por Macedo é o livre arbítrio. Para ele, a predestinação e o livre arbítrio são duas noções contrárias e irreconciliáveis. Nesse sentido, a postura da IURD não deixa margem para dúvidas. A salvação depende da fé que se expressa na entrega total do indivíduo a Deus mediada pelo dízimo e pelas ofertas. Concordamos com Mariano (1999) quando ele propõe que a teologia pentecostal assume da teologia arminiana a idéia da indeterminação da salvação. Segundo o referido sociólogo

a teologia arminiana defende a crença de que Deus oferece a salvação a todos os homens que aceitam a Cristo como salvador, visto ter Ele morrido por toda a humanidade. Cada homem tem o livre arbítrio para aceitar ou rejeitar a salvação. Ao aceitá-la, deve obedecer fielmente aos preceitos bíblicos para poder garanti-la. (MARIANO, 1999, p. 191)

No entanto, no primeiro volume das Doutrinas, no momento em que é discutida a figura do Deus-Espírito Santo, o Bispo Macedo afirma que uma das características desta figura da Trindade é escolher pessoas para cumprir sua Obra, mesmo que *não tenham nada com ele*. Ele sustenta sempre que tudo se enquadra em uma lógica verticalista que tem em Deus sua pedra fundamental e, podemos dizer, na terra a figura dos pastores. Por outro lado, é sempre a fé que salva, mesmo que não seja de indivíduos praticantes. No referido livro lemos

O Antigo Testamento mostra que o Espírito Santo vinha sobre um número limitado e selecionado de indivíduos para executarem determinada vontade de Deus. Assim tem sido a forma de Deus atuar desde Noé até os nossos dias. **A partir de um projeto d'Ele para a humanidade é que Ele escolhe a pessoa certa para executá-lo.** A pessoa escolhida, Ele a enche do Seu Espírito. E se alguém se opõe à pessoa escolhida, se opõe não a ela, mas Àquele que a escolheu. (MACEDO, 1998, p. 39-40 - o negrito é nosso)

Os nossos argumentos poderiam facilmente ser contestados por se limitar ao agir humano orientado pela Providência Divina, sem considerar o aspecto central da condição dos eleitos, qual seja, a de escolhidos por Deus para serem salvos. Por fim, destacamos que o único motivo predestinacionista sobre o qual não pairam dúvidas é o papel corpo do homem como templo do Espírito Santo. Contudo, neste caso não observamos uma lógica predestinacionista nos moldes calvinistas em que alguns foram os escolhidos e outros condenados. Macedo (2000b, p. 135) afirma que *“o homem foi predestinado por Deus para ser templo do Espírito Santo”*. No entanto, por causa do livre arbítrio e da rebeldia humanas o diabo se apossa do corpo. Mas Deus, na sua magnanimidade, ainda concede a redenção ao homem que a procura, mediante o batismo com o Espírito Santo que se materializa na glossolalia, evocando o evento de Pentecostes.

Se olharmos para a produção no campo da sociologia da religião sobre a relação entre o (neo)pentecostalismo e a tradição reformada, encontraremos posições controversas. Por um lado, identificamos autores que vêem no (neo)pentecostalismo um movimento religioso tributário da reforma protestante (CAMPOS, 1996b, 1997, 2005; FRESTON, 1994; ALMEIDA, 2003), e outros que defendem que o neopentecostalismo opera uma clara ruptura com essa tradição (MARIANO, 1996, 1998, 1999). O principal argumento levantado pelo sociólogo Ricardo Mariano para defender a ruptura do (neo)pentecostalismo com a tradição

reformada, e particularmente com o puritanismo se refere à mudança que ele vê com relação às disposições éticas. Assentado na clássica idéia weberiana do ascetismo intramundano como o elemento central que define a ética protestante, ou mais precisamente a ética puritana, o autor entende que o (neo)pentecostalismo inverte a relação de “rejeição do mundo” por uma “afirmação do mundo”.

Para Ricardo Mariano (1998), o protestantismo e o movimento pentecostal devem ser situados em âmbitos distintos. Essa idéia se torna mais clara ainda se situamos o movimento pentecostal latino-americano. O autor afirma categoricamente:

[...] ressalte-se que a América Latina não está se tornando “protestante” também em razão de que o pentecostalismo, como dissemos, não pode ser tomado sem mais como sinônimo de protestantismo, principalmente de protestantismo da Reforma. Pois, conquanto ambos sejam evangélicos, o primeiro herdeiro tardio do último, o protestantismo é um termo historicamente carregado de sentidos vinculados à modernidade que pouco têm a ver com o movimento pentecostal, em geral anti-intelectualista, taumatúrgico, emocionalista, contrário à erudição teológica. (Ibid., p. 8)

Perguntamo-nos qual será o entendimento de “modernidade” que defende o autor? Parece ser uma compreensão tributária do movimento das luzes que defende a autonomia do indivíduo assentada na sua capacidade racional, idéia oriunda da tradição liberal de pensamento. Hayek (1981) entende que há dois liberalismos, um “continental”, que responde ao perfil delineado acima, e um outro “verdadeiro” liberalismo, que se vincula com a idéia do mercado como principal regulador das relações humanas. Ainda, lembramos que este segundo liberalismo teve como seus idealizadores a puritanos como Adam Smith, John Locke e Thomas Hobbes que parecem ter visto no plano secular a possibilidade de realizar princípios teológicos. Este segundo tipo foi triunfante na modernidade. Parece-nos estranho realizar uma crítica ao distanciamento do (neo)pentecostalismo com o protestantismo moderno sem levar em consideração os elementos antes apontados.

Mariano considera que o neopentecostalismo se afasta definitivamente da lógica de santidade apregoada pelo pentecostalismo clássico e no deuteropentecostalismo, pentecostalismos de primeira e segunda onda, respectivamente, que prescreviam uma série de normas morais altamente rigorosas, como a proibição de beber, fumar e participar de festas e a orientação quanto ao

vestuário e a aparência corporal. No pentecostalismo clássico e no deuteropentecostalismo,

Purificados dos pecados cometidos antes de renascer no batismo das águas, os fiéis são instados a trilhar o penoso caminho da santificação. Para que não sucumbam às pulsões, aos desejos, às próprias inclinações pecaminosas, devem renunciar aos prazeres mundanos, compreendidos como ciladas do Diabo, por meio do padecimento e da mortificação da carne. Para que o Espírito Santo lhes preencha a vida, santificando-os, devem morrer para o mundo, o qual, como causa e lugar do sofrimento, além de rejeitado, deve ser combatido. (MARIANO, 1999, p. 190)

Mariano aponta dois movimentos que concorreram para que o legalismo pentecostal fosse liberalizado pela terceira onda desse movimento religioso. Por um lado, a força do movimento de contra-cultura que inicia nos anos 60, e, por outro lado, as múltiplas cisões das ondas pentecostais anteriores que deram origem ao neopentecostalismo. As igrejas assim formadas se distanciaram por motivos religiosos e proselitistas do legalismo anterior.

Vemos nas palavras abaixo um claro resumo da passagem das disposições éticas das primeira e segunda ondas do pentecostalismo para a terceira onda.

A promessa de salvação paradisíaca no pentecostalismo sempre foi acompanhada de forte rejeição e desvalorização do mundo. Nas duas últimas décadas, com a formação da vertente neopentecostal (Mariano, 1995), cuja principal representante é a Igreja Universal do Reino de Deus, isto mudou. O neopentecostalismo transformou as tradicionais concepções pentecostais acerca da conduta do modo de ser cristão no mundo. Assim, **ser cristão tornou-se o meio primordial liberto do Diabo, causador de todos os males, e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos.** Manter uma boa relação com Deus passou a significar o mesmo que se dar bem nesta vida. [...] De sorte que **o crente neopentecostal, às expensas da tradicional postura sectária, ascética e contracultural do pentecostalismo (clássico e do deuteropentecostalismo), pode estabelecer sólidos compromissos com o mundo, com seus valores hedonistas, com seus interesses materialistas e com seus prazeres.** (MARIANO, 1998, p. 15 – o negrito é nosso)

Como vemos na passagem acima, Mariano observa uma clara ruptura entre as duas primeiras ondas do pentecostalismo e a terceira onda. Neste caso, a afirmação do mundo que, por sua vez, significa, acomodação ao mundo, isto é ceder às pressões dos campos econômico e da saúde, principalmente. Vejamos a seguir como o autor entende pontualmente essas mudanças

Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte, o penteado e o

comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem à TV, vão a festas, freqüentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol. Quanto à proibição ao tabaco, às drogas, ao sexo não marital, aos jogos de azar, nenhuma alteração ocorreu com o surgimento das neopentecostais. Quanto ao álcool, a orientação muda um pouco. [...] **Mesmo as neopentecostais, embora mais liberais, estabelecem orientações tipicamente puritanas, moralistas:** contra o homossexualismo, a pornografia, as drogas, a assistência a programas de TV que exploram a violência e sexualidade, a freqüência a bares e danceterias, participação no carnaval. (MARIANO, 1999, p. 210 – o negrito é nosso)

Com relação a esse último quesito, o autor registra também o descontentamento das escolas de samba cariocas pela ausência dos seus integrantes que se tornaram crentes (neo)pentecostais nos dias do carnaval, o que denota a eficácia do discurso ético deste movimento religioso (Ibid., p. 221). Destacamos, também, que ele reconhece a permanência de traços éticos puritanos na ética neopentecostal. No entanto, esta idéia será marginalizada na formulação da sua tese.

Depois da contextualização da posição de Ricardo Mariano sobre a mudança nas disposições éticas, nos ocuparemos a seguir com apresentar e discutir a tese que ele sustenta. Faremos nossa análise tendo como horizonte o conceito de secularização. As duas passagens abaixo são um retrato claro e fiel da postura teórica do autor.

Nas sociedades industrializadas e urbanizadas, afirma Wallis (1987), a religião cada vez menos cria um “modo de vida” peculiar. Para sobreviver à concorrência e superá-la, **cada religião deixa de ser um fim em si para se configurar como meio para atingir fins definidos por demandas e imperativos seculares. Fica a reboque das vicissitudes e dos desejos do consumidor religioso.** Com isso, perde sua capacidade de reencantar o mundo. **Torna-se mais uma mercadoria de consumo.** Este bem parece ser o caso do neopentecostalismo. (Ibid., p. 223 – o negrito é nosso)

Em um outro momento Mariano afirmava:

Os eventuais benefícios que o pentecostalismo pode propiciar aos fiéis, porém, não possuem potencial para transformar as culturas, as economias e as estruturas sociais e políticas dos países latino-americanos. Até porque este movimento religioso, especialmente a vertente neopentecostal, mostra-se cada vez mais domesticado e aculturado. Pois, para conquistar as massas, as igrejas neopentecostais, cujos projetos têm se tornado cada vez mais ambiciosos, optaram por funcionar e se organizar como verdadeiras empresas, por invadir novos e inusitados espaços sociais, por adaptar sua mensagem às demandas religiosas e mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo

contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo. **Mudanças consideráveis, todas de caráter secularizante**, cujos efeitos mais visíveis têm consistido em torná-las, sem que se dêem conta disso, cada vez menos distintas, cada vez menos um retrato negativo dos símbolos de nossa brasilidade. (MARIANO, 1998, p. 12 – o negrito é nosso)

Analisando o significado do conceito de secularização, que é central nas duas passagens transcritas, veremos que ele equivale a algo assim como “render-se ao mundo”. Nesse sentido, essa capitulação em relação ao mundo implicaria uma postura débil da religião que, no seu afã de conquistar novas almas, acaba cedendo ao processo de mercadorização imperante no mundo capitalista, tornando-se ela própria uma mercadoria. Chama-nos a atenção o constante esforço do autor em situar nas antípodas religião e mercado, ou, de forma mais ampla, religião e “mundo”. Assim, Mariano reforça a idéia já discutida que a “verdadeira” religião é aquela que se referencia na transcendência, no além. Por outro lado e de maneira complementar, o movimento religioso que confabula com a mundanidade estaria necessariamente condenado a “profanar” o “sagrado”.⁹⁸ Atentamos para esse fato, porque em nenhum momento o mais importante estudioso do neopentecostalismo no Brasil se pergunta sobre a possibilidade de que o “mundo”, e particularmente o campo econômico, estejam revestidos de sacralidade.

Lemos em uma passagem do texto “*O futuro não será protestante*” uma idéia que, pelo menos, nos alerta, mesmo que de maneira difusa, nesse sentido. Para Mariano (1998)

Quando uma religião (neste caso movimento religioso), para evitar defecções, manter estável sua membresia e tornar-se atraente aos olhos da clientela, deixa de controlar o tipo e o comprimento do cabelo dos fiéis, pára de padronizar seu vestuário e aparência, desiste de impor limites e de se imiscuir no lazer e nas variadas formas de entretenimento e de busca de prazer dos membros, atividades de que se ocupava com extremo zelo, ela está irremediavelmente se secularizando, **cedendo terreno para forças secularizantes implacavelmente muitíssimo mais poderosas do que as encerradas no dogmatismo e moralismo religioso**. (p. 23 – o negrito é nosso)

⁹⁸ É necessário apontar que na sua tese de doutorado Mariano (2001) assume claramente o pressuposto que o êxito proselitista dos neopentecostais reside no caráter religioso deste movimento. Porém, nesse novo momento dá a impressão que o autor, de forma análoga a Leonildo Silveira Campos, assume que o movimento neopentecostal se vale de elementos “profanos”, para potencializar o caráter eminentemente “sagrado” da sua mensagem.

Se levarmos em consideração os apontamentos anteriores, veremos que as “forças secularizantes” aqui aludidas são as “forças do mundo”, com destaque para o mercado. Ainda, se nos pautarmos por uma clássica definição da religião enquanto o curvar-se e entregar-se a uma potência absoluta e transcendente, não será essa postura do pentecostalismo análoga a esta idéia?

Mariano afirma, ainda, que o neopentecostalismo não aporta nenhuma novidade e que não será a mola propulsora de nenhuma transformação social. Ele entende que

No plano ético, excetuando a condenação pelos evangélicos da dupla moral sexual e do adultério masculino, padrões de comportamento presentes no sistema patriarcal da cultura ibero-americana⁹⁹, **eles não apresentam qualquer originalidade, nem são portadores de uma ética nova e redentora de nosso subdesenvolvimento** (sic!) (Ibid., p. 21 – o negrito é nosso)

No entanto, em outro momento do texto o autor reconhece um traço positivo nas disposições éticas dos (neo)pentecostais porque “*sua disposição é a de tomar posse para Deus, através da guerra espiritual e da ação concreta, das coisas de que o Diabo se apoderou e por muito tempo governou*” (Ibid., p. 16). Assim, a característica mais relevante do tipo ideal (neo)pentecostal reside na sua luta *no mundo* contra o Diabo: “*pois, em vez de manter-se apartado desde mundo, este crente, acima de tudo, está imbuído de um espírito guerreiro e triunfalista*” (Ibid., p. 16-17). O que não é pouco! Os fiéis destas igrejas são incansáveis e perseverantes lutadores no mundo, atentos aos mínimos detalhes nos quais possa se revelar a manifestação do Diabo.

No contexto das disposições éticas (neo)pentecostais, devemos situar também, embora neste momento de maneira superficial, o lugar dos pedidos de dízimos e ofertas. No contexto da pretensa liberalização dos costumes proposta por Mariano, a exigência mais importante que as igrejas (neo)pentecostais fazem dos seus fiéis é o pedido de dízimos e ofertas. Para ele, “*o neopentecostalismo, como estratégia proselitista, pouco exige dos adeptos. A exceção mais evidente fica por conta dos incessantes pedidos de dízimos e ofertas*” (Ibid., p. 24). Ora, se, como observamos em campo que o pedido de dízimos e ofertas é altamente eficaz, que as pessoas se controlam com os olhares e com as palavras para a devolução do

⁹⁹ Estes dois tipos de comportamento foram sempre condenados pelo catolicismo. Então nos perguntamos: qual seria aqui a novidade em termos de moral religiosa?

dízimo, que o culto e os aconselhamentos de pastores, obreiros e do bispo contribuem decisivamente para fortalecer o indivíduo para “enfrentar o mundo”, podemos pensar que os dízimos e as ofertas constituem também um dispositivo ético¹⁰⁰. Como é possível, se não mediante o trabalho e a batalha cotidiana que os fiéis semanalmente e por vez mais de uma vez por semana depositem quantias consideráveis dos seus rendimentos nas suas ofertas e dízimos? É possível pensar que um indivíduo que chega, via de regra, desenganado com a sua própria vida e passa a adotar um código de moralidade que lhe permite em pouco ou muito tempo reestruturar sua vida passe a desfrutar desenfreadamente das “coisas do mundo” que foram as que justamente o levaram a situação que o fez aderir à confissão (neo)pentecostal? Ainda perguntamos, em que medida esta postura, que potencializa o indivíduo na sua batalha contra o mal no mundo e que o instiga a ser um empreendedor, se distancia de maneira tão considerável das disposições éticas puritanas, contrariamente ao que entende Mariano? Para ele:

Não bastassem esses notórios tipos de acomodação à sociedade, os neopentecostais, adeptos da Teologia da Prosperidade, querem enriquecer, “armazenar tesouros na terra”, consumir bens de luxo e gozar, felizes e despreocupadamente, de suas posses materiais. Cumpre notar que, além aparentemente contrário ao espírito do Novo Testamento, nada parece ser mais avesso ao ascetismo puritano, ou à procura de uma vida santificada, do que a busca e o usufruto da riqueza, como frisou Weber na *Ética Protestante*. (Ibid., p. 16)

Para o referido sociólogo, definitivamente, puritanismo e neopentecostalismo são posturas religiosas irreconciliáveis. Ainda, o ponto que os coloca em posições contrárias é sua capacidade ou incapacidade, respectivamente de “resistir ao mundo”.

Mais uma objeção que fazemos a Mariano com relação à leitura sobre as disposições éticas no (neo)pentecostalismo. Entendemos que sua leitura é limitada por não considerar os diferentes níveis de compromisso com a denominação que são possíveis no movimento (neo)pentecostal. Freston (1994) aponta acertadamente que

a IURD concorre no mercado popular onde as lealdades são frágeis. Oferece algo que dá para testar sem compromisso. [...] A entrada inicial é fácil e descompromissada, ao passo que em outras igrejas

¹⁰⁰ Chegamos até a registrar o depoimento de uma mulher jovem que guardava um profundo sentimento de rancor com relação à IURD porque sua mãe deixava de comprar comida para a família para devolver os dízimos e as ofertas.

protestantes é mais determinante e geralmente ocorre através de contato prévios (p. 142).

Ainda, o autor nos diz que o conjunto de membros da IURD não deve ser visto de maneira homogênea quanto ao nível de exigências éticas que deles realiza a denominação, mas essas exigências variam de acordo com o grau de compromisso com a instituição que os indivíduos vão assumindo ao longo do tempo.

De acordo com um modelo de *igreja*, a IURD trabalha com um conceito de *camadas*. No nível mais baixo, oferecem-se serviços para uma clientela flutuante. No próximo nível, há os membros, mas destes não se fazem muitas exigências comportamentais. Depois, vem o nível dos obreiros voluntários, para quem as exigências são maiores. Finalmente, vem o nível dos pastores pagos. (Ibid., p. 142)

A caracterização acima nos parece por demais necessária para relativizar o nível de compromisso ético que é exigido dos fiéis por parte das igrejas neopentecostais. Essa matriz muito nos lembra a maneira de estruturação da igreja católica nos seus primórdios, com a diferença que neste caso o nível hierárquico do indivíduo na estrutura eclesiástica estava dado pela renúncia sexual que dele era exigida. Se fizermos um paralelo com o neopentecostalismo a renúncia sexual poderia ser trocada pelo trabalho que o indivíduo se compromete a realizar na instituição. A idéia de eleito, diferentemente de ser um critério que demarca os que estão dentro ou fora, como nas seitas puritanas norte-americanas, está presente entre os diferentes círculos de membros da denominação.

O próprio Mariano reconhece que os pastores da IURD trabalham em tempo integral. Transcrevemos a seguir uma passagem que descreve claramente o nível de compromisso com a instituição, que é exigido dos pastores

Para ser pastor na Universal, é preciso negar a si mesmo, tomar sua "cruz", despojar-se de tudo, abandonar estudo, trabalho e, no caso dos solteiros, família. Pastores casados sem filhos e aqueles prestes a se casar são incentivados a fazer vasectomia para poderem se dedicar exclusivamente à obra divina. [...] Os pastores praticamente não têm folga. Estão sempre atarefados com quatro, cinco cultos diários, aconselhamento pastoral, programas de rádio, vigílias e, no final do expediente, com montanhas de cédulas de dinheiro para contar. Dormem pouco. Trabalham muito, além da conta até. Quase não dispõem de tempo livre para passar com esposa e filhos, menos ainda para desempenhar qualquer outro tipo de atividade não pastoral. Alguns não agüentam o ritmo estafante, desistem do cargo eclesiástico e retornam à condição de membros ou obreiros. (MARIANO, 1999, p. 61)

Esse nível de entrega parece ter uma função dupla dentro do discurso iurdiano. Por um lado, o bispo ou pastor ganham assim legitimidade e podem exigir dos fiéis a entrega pregada que sempre será inferior ao grau de esforço que eles próprios fazem, ao mesmo tempo os jejuns, as vigílias, as visitas aos presídios, em suma, o trabalho tornado sacrifício na figura do bispo ou pastor parece provocar também uma identificação miméticas dos membros durante as reuniões que, pelo menos parcialmente, emula o sacrifício de Jesus Cristo na sua entrega pela salvação do mundo.

Durante a nossa presença nas reuniões da IURD assistimos, por diversas vezes, o Bispo Wagner se queixando da falta de tempo para atividades de lazer, como jogar futebol ou passear com a família, bem como notamos ele visivelmente cansado depois das vigílias, especialmente as que antecediam à fogueira santa. Em depoimento uma das nossas informantes, Camila, obreira da IURD, nos disse que os pastores e bispos passaram a ter que seguir as orientações de profissionais nutricionistas, médicos e de educadores físicos para manter um ritmo de vida tanto de ordem nutricional, quanto de prática sistemática de exercícios físicos e evitar abusar dos jejuns e vigílias para cuidar da sua saúde.

Idéias semelhantes encontramos no livro de Mário Justino “*Nos bastidores do reino*”. Nesse livro, o autor comenta que a IURD permite aos seus pastores viverem com um grau aceitável de conforto e que os pastores solteiros são instados a se casarem. Paralelamente a isso eles têm uma agenda de compromissos tão grande que não resta tempo para atividades de lazer ou para ter acesso a outro tipo de formação que não seja a pastoral. Dentro dessa lógica, dificilmente um pastor deixa sua atividade pastoral em virtude de estar completamente despreparado para exercer qualquer outra função, bem como pela pressão que recebe da sua família para manter o padrão de vida que tem enquanto permanece na IURD (JUSTINO, 2002).

Se recorrermos às obras do Bispo Edir Macedo, veremos uma clara vinculação entre dízimos e ofertas, dinheiro e trabalho. Reproduzimos a seguir as mais relevantes para a discussão que estamos propondo. No segundo volume das doutrinas da IURD lemos como resposta à pergunta sobre o caráter sacrificial dos dízimos e das ofertas:

Sim, (são sacrifícios) porque **o dinheiro que entregamos à igreja é o resultado do nosso trabalho e representa parte do tempo no**

qual gastamos a nossa vida para obtê-lo. Nesse aspecto, o dinheiro é um pouco de nós mesmos que depositamos no altar do Senhor. (MACEDO, 1999, p. 35 – o negrito é nosso)

O dinheiro, longe de estar relacionado ao desfrute dos bens materiais, se vincula em primeiro lugar a uma conduta de abnegação laboral. Não negamos que o (neo)pentecostalismo pregue tomar posse dos bens materiais aqui na terra, em particular porque a categoria posse é fundamental para a teologia da prosperidade e indica o ter e usufruir aqui e agora. Mas, entendemos que a posse somente é sagrada na medida em que é precedida primeiro pelo trabalho e posteriormente pela devolução do dízimo e das ofertas. Em momento mais recente Macedo complementa a idéia acima afirmando que:

Os primeiros frutos do trabalho são o melhor da pessoa. Assim também são as primícias. Neste mundo, os sentimentos são demonstrados da seguinte maneira: a pessoa mais amada é a mais considerada e recebe as primícias de quem a ama, porque o melhor é do maior e mais importante. (MACEDO, 2008, p. 57 – o negrito é nosso – FD 1)

Destacamos o papel do dinheiro como símbolo de fé. A devolução dos dízimos e das ofertas é equivalente à manifestação da fé do crente que entrega o fruto do seu trabalho.

A única moeda de troca que podemos usar com Deus, para a obtenção de suas bênçãos, é a fé, e não o dinheiro ou coisa parecida. A partir do momento em que a pessoa expressa sua fé nas promessas divinas e deposita sua oferta no altar, está realmente manifestando sua fé, porque apesar de não estar vendo Deus, tem coragem para depositar ali o fruto do seu trabalho. Isso é fé prática! (MACEDO, 2007, p. 13)

Vemos em todas as passagens acima que o dinheiro no (neo)pentecostalismo pressupõe claramente uma ética do trabalho. Diferentemente da interpretação de Mariano, nos parece possível ouvir nessas palavras ecos da tradição puritana, muito mais que a ruptura com ela.

Entendemos que os argumentos anteriores nos permitem complexificar a relação entre o puritanismo e o (neo)pentecostalismo. Apresentamos suficientes elementos para poder afirmar que esta nova expressão dos movimentos tributários da reforma retoma, se bem que com contornos diferentes, muitos dos aspectos característicos da tradição reformada, com ênfase no puritanismo. Todavia, faz-se necessário explorar outras facetas da relação entre o neopentecostalismo e o

mundo das que são privilegiadas por Mariano para compreender de maneira mais qualificada as disposições éticas dos membros deste movimento religioso.

Por esse motivo, a seguir faremos um breve excuro sobre as bases teológico-religiosas da ciência e da economia moderna, procurando mostrar como a visão de mundo e a teologia do calvinismo, e, de forma mais ampla, do protestantismo ascético, foram determinantes para a configuração da ciência e da economia na modernidade, o que nos permitirá apontar para novos olhares e interfaces entre o neopentecostalismo e a esfera econômica.

4.6.2. O mundo como criatura e a vocação da ciência moderna

A visão de mundo do calvinismo está calcada na idéia de mundo como criatura ao qual o indivíduo tem que resistir para provar o seu estado de eleito, a sua *certitudo salutis*. Como nos aponta Monares (1999) o calvinismo teve uma influência relevante na constituição da ciência moderna, particularmente na elaboração da relação do homem com a natureza. Para ele princípios teológicos calvinistas tornaram-se traços culturais da modernidade ocidental, e foram apropriados pelas ciências, pela filosofia e pela economia. O calvinismo confirma a separação entre homem e natureza, e a superioridade humana sobre ela. Porém, a marca peculiar do calvinismo nessa relação é a acentuação do antagonismo entre homem e natureza, a legitimação da natureza como propriedade privada, abrindo a porta para a sua exploração pela ordem social capitalista, e o seu uso para deleite.¹⁰¹ O autor conclui que *“Como se puede ver, es quizás la ciencia, donde se deja notar con mayor fuerza la idea del ascetismo intramundano calvinista de conquistar y controlar el mundo mediante la acción metódica”* (MONARES, 1999, p. 39). Vemos nas palavras de Merton uma interessante síntese do quadro apontado: *“Os arraigados interesses religiosos na época exigiam, em suas inelutáveis implicações, o estudo*

¹⁰¹ Entendemos que essa premissa deveria ser revista para a simples “legitimação do uso”, retirando a idéia de deleite. Assumimos essa postura porque, para Weber (2004a,b) o protestantismo ascético justifica a relação do homem com as coisas do mundo na medida em que possibilite a glorificação de Deus, e não para deleite, o que nos parece um reducionismo.

sistemático, racional e empírico da natureza para glorificar a Deus em suas obras e para o controle do mundo corrupto” (MERTON, 1970 apud TERUYA, 2004, p. 118).

Por outro lado, Teruya (2004) nos diz que a visão utilitarista do cristianismo reformado impulsionou a ciência moderna.

Assim, a ciência experimental cultivada pelos cientistas protestantes impulsionou o avanço científico por meio de uma sociedade científica disposta a realizar pesquisas voltadas para as soluções práticas e utilitárias, pois as preocupações no campo científico estavam direcionadas para os problemas daquele momento histórico. (p. 117)

A ciência moderna, que situa em um mesmo plano o utilitarismo e o empirismo, vai ser um caminho para a glorificação de Deus para a comunidade intelectual protestante. “*A justificativa para mergulhar nas atividades científicas era a de promover o bem-estar da humanidade como um desejo divino.*” (Ibid., p. 118) Assim, observamos uma “afinidade eletiva” entre os dogmas puritanos (e a ética protestante) e o espírito da ciência moderna.

Vale a pena ressaltar que na Inglaterra do século XVII se criam diversas instituições educacionais sob a égide do puritanismo, bem como a *Royal Society* londrina que agrega os principais representantes da ciência moderna inglesa. (MONARES, 1999, 2004)

Esta fue una agrupación científica de origen y metas puritanas, fundada en 1660, en que la gran mayoría de los miembros eran reformados y compartían el “espíritu puritano” (incluso no pocos eran clérigos). En la propia *Carta* de su constitución quedó establecida como su meta buscar la “gloria del Creador y el alivio del estado del hombre” (Merton 1984) (MONARES, 2004, p. 5)

Nesse movimento se formou a intelectualidade nascente dos Estados Unidos, particularmente da Nova Inglaterra, que veio fundar a Universidade de Harvard (TERUYA, 2004). Ainda, como nos aponta Weber (2004a) na Alemanha da sua época era possível constatar que os protestantes privilegiavam os estudos de caráter técnico-científico, vinculados ao avanço da indústria, enquanto os católicos privilegiavam os estudos humanistas. Portanto, longe de constituírem pólos opostos, a ciência e a religião se complementam a partir do horizonte do plano providencial.

De esa manera, el estudio *empírico* de las “causas segundas” o fenómenos naturales, llevaría a comprender su “dependencia” de la Providencia como “causa suprema”: “Dios no obra nada en la naturaleza sino a través de causas segundas”. De ese modo, lejos de llevar al ateísmo, la investigación científica sería un apoyo de la religión (reformada) ya que *demonstraría* que *todo* evento es un *efecto* de la Providencia. La ciencia queda definida como la actividad que

(sólo) *reconoce* a la divinidad en lo *empírico*, en los datos del mundo. Es una *Teología Empírica* (MONARES, 2004, p. 4).¹⁰²

Assim, a relação entre puritanismo, ou melhor protestantismo ascético e ciência esteve pautada por uma série de legados do primeiro para a segunda que operaram como secularização da teologia para a ciência. Essa imagem-mundo, ou cenário-mundo será uma herança do calvinismo para a cultura ocidental moderna. Veremos a seguir como esse legado se apresenta na constituição e desenvolvimento da economia moderna.

4.6.3. A gênese e desenvolvimento da economia moderna: a construção do paraíso na terra

Se entendermos a modernidade como o período histórico que coloca no centro das atenções a esfera econômica, bem como um período no qual o mundo se organiza a partir de princípios teológicos secularizados, nos parece necessário seguir a pista deixada por Weber e tentar compreender de que maneira a teoria econômica segue esse procedimento. Isto é, entendemos de suma relevância para o presente trabalho entender de que maneira a própria teoria econômica incorpora e seculariza princípios teológicos.

Para Weber (2004), conforme já assinalamos ao discutir o conceito de secularização, diversos princípios da teoria econômica são tributários da teologia, ou são análogos a ela. Resgatamos um dos sentidos atribuídos ao conceito de secularização n'A Ética Protestante:

Calvino já havia enunciado a frase, muitas vezes citada, segundo a qual o 'povo', ou dito de outra forma, a massa dos trabalhadores e dos artesãos, só obedece a Deus enquanto é mantido na pobreza. Os holandeses (Pieter de la Court etc.) '**secularizaram**' tal sentença ao dizer que a massa dos seres humanos só *trabalha* se a tanto a impelir a necessidade, e essa formulação de um *Leitmotiv* da economia capitalista iria desembocar mais tarde na correnteza da teoria da 'produtividade' dos baixos salários. (Ibid., p. 161 – o negrito é nosso)

¹⁰² Esta análise muito se aproxima da leitura de Giorgio Agamben sobre a relação entre a teologia econômica e a ciência moderna, conforme veremos no próximo capítulo.

Vemos retratado nessa passagem um significado de secularização análogo ao que Agamben propõe, como “uma forma de remoção que deixa intactas as forças, se limitando a deslocá-las de um lugar a outro”, do teológico para o político, neste caso do teológico para o econômico.

Também Weber identifica uma instigante analogia entre o elogio da divisão do trabalho profissional em Richard Baxter e em Adam Smith, deixando transparecer pelo menos uma afinidade eletiva entre a teoria econômica e a teologia. Qual é a idéia que eles compartilhariam?

A especialização das profissões, por facultar ao trabalhador uma competência (*skill*), leva ao incremento quantitativo e qualitativo do rendimento do trabalho e serve, portanto, ao bem comum (*common best*), que é idêntico ao bem do maior número possível (Ibid., p. 146 – o negrito é nosso).

Vemos nas passagens acima que Weber, embora não o tenha feito de forma sistemática, reconhece a secularização de princípios teológicos para o âmbito da economia.

Embora ocupando um lugar secundário e com escassas produções quando comparada com a produção *mainstream* da economia e da sociologia econômica, cada vez mais se instala no debate atual o tema do capitalismo como religião e o lugar da teoria econômica nesse cenário.

Segundo Robert H. Nelson (2004)¹⁰³ a ciência econômica, pelo menos em suas perspectivas clássica e neo-clássica, se funda em princípios teológicos. Assim, o problema do mal e da pobreza é visto sob uma ótica religiosa, cuja saída se ancora em processos econômicos. Dessa maneira, a soteriologia cristã calcada na figura crística se volta para o mundo, e se transfigura na forma de uma teoria econômica construída pelos arautos da sacralização da imanência, os economistas. Segundo o autor:

Se a pobreza é a verdadeira explicação para o mal no mundo, o sucesso econômico da idade moderna tem criado uma nova

¹⁰³ Fizemos a opção de privilegiar a análise de Nelson por este focalizar seu trabalho no campo da economia norte-americana. De forma análoga a opção de Weber que via nos Estados Unidos um fértil campo de análise em virtude da homogeneidade que apresentava o fenômeno estudado nesse país (a influência puritana na constituição do país), nos parece interessante seguir os passos da passagens dos princípios teológicos e das disposições práticas nos Estados Unidos da América desses agentes de formação religiosa puritana da religião para o campo econômico. Contudo, somos sabedores que no contexto latino-americano foram realizadas análises muito importantes sobre a relação entre teologia e economia, com destaque para os trabalhos de Hugo Assmann (1989, 1990, 1994) e Jung Mo Sung (1989, 1994, 2001). No presente trabalho faremos uma breve menção ao segundo autor.

possibilidade radical para os seres humanos. Se a própria pobreza pode ser eliminada, todas as privações econômicas também podem, assim seria possível 'salvar o mundo' através do mero agir humano. (p. 59 – tradução nossa)¹⁰⁴

Nelson indica que a fundação da “Associação Americana de Economia” foi levada a cumprimento por um grupo de 50 economistas, dos quais 20 eram ex-pastores ou pastores em exercício do seu ministério. Inclusive o principal referente desse movimento, Robert Ely, era ele próprio um reconhecido líder do movimento do Evangelismo Social (*Social Gospel*). O princípio que orientava os representantes do movimento progressivo americano liderado por Ely era o “evangelho da eficiência”. Esse princípio podia ser resumido da seguinte maneira: “*a consecução de níveis cada vez mais elevados de eficiência era necessária para o progresso econômico que ia levar ao céu na terra*” (*Ibid.*, p. 60). Dessa maneira Nelson destaca que o início da economia se deu a partir da migração de um significativo contingente de pessoas da do ministério protestante de raiz puritana para o campo das ciências sociais carregando consigo os princípios teológicos que os identificavam, e assim, secularizando-os. A economia é vista como um fértil campo de ação e como uma via para uma nova e mais efetiva evangelização.

Nelson sinaliza diversos aspectos para revelar que a teoria econômica, ou melhor o campo da economia neo-clássica, é tributária da teologia e assume feições religiosas. Em particular três dimensões assumem predominância: o perfil do profissional da economia como um missionário que realiza um mandamento divino; o significado dos valores religiosos como constitutivos da unidade nacional; e a constituição dos princípios da ciência econômica a partir de princípios teológicos

O autor observa que os próprios economistas assumem um comportamento missionário e consideram seu trabalho como um mandamento divino. Assim, esses profissionais formam um “clero econômico”. Analisando a vida de diversos proeminentes economistas, Nelson nos mostra o caráter messiânico, devotado, com traços de martírio que eles evidenciam. Inclusive os economistas, diz ele, abdicam de assumir postos de trabalho com um retorno financeiro expressivo, em favor da manutenção do seu lugar missionário nas cadeiras universitárias para poder advogar ou melhor cumprir seu ministério em favor do progresso, cujo desiderato é a eliminação da pobreza e alcançar o bem comum.

¹⁰⁴ É nossa a tradução do inglês para o português de todas as passagens transcritas de Robert Nelson. Feito este alerta, não indicaremos nas sucessivas transcrições a autoria da tradução.

Outro aspecto correlato a esse é o “paradoxo do mercado”. Enquanto o princípio que ordena o mercado é o do auto-interesse, se todos assim agissem, não haveria possibilidades de convivência em uma sociedade. Por esse motivo, fazem-se necessárias instâncias reguladoras do funcionamento do mercado. Para tanto, o clero econômico é o responsável pela engenharia do mecanismo do mercado que visa instituir normas reguladoras. Dessa maneira, os economistas que produzem os princípios econômicos que legitimam o auto-interesse, não podem guiar-se por esse princípio.

[...] os economistas não serão orientados pelo *ethos* do auto-interesse. Antes, a obrigação social de um profissional da economia, como membro de um clero, deve ser servir “o interesse público” (como os progressivistas tem recristianizado o “bem comum”) (ibid., p. 74).

Outro aspecto que Nelson ressalta é o ambiente social norte-americano. Os Estados Unidos da América caminharam no sentido de um movimento que se iniciou com uma uniformidade de credo religioso de bases protestantes para uma crescente diferenciação em virtude das diversas correntes migratórias. No entanto, o credo do progresso se instalou no país como a idéia-força que permitiu manter a coesão social. Nesse contexto, *“o clero econômico pode policiar efetivamente o território teológico da América”* (ibid., p. 75).

O terceiro aspecto apontado, a constituição dos princípios da teoria econômica, merece atenção especial. O autor mostra-nos duas teses relevantes para fundamentar sua proposta de que a teoria econômica, principalmente a vertente neo-clássica, se constitui a partir da apropriação de princípios teológicos. Para Nelson, a verdade da ciência econômica se nutre da idéia de verdade de uma religião monoteísta, que só admite uma única verdade, ou “A Verdade”. Assim, “A Verdade” na teoria econômica é aquela vinculada ao “evangelho da eficiência”: *“Indiretamente, a reivindicação de um status científico tem sido uma forma de dizer que o clero econômico possui a única compreensão válida do caminho correto da salvação do mundo”* (ibid., p. 73).

Outro aspecto constitutivo da teoria econômica diz respeito ao entendimento dos custos transicionais de um processo de concorrência econômica. A teoria econômica hegemônica considera que em um contexto de mercado a concorrência produz movimentos nos quais uma empresa instalada no mercado pode ser superada por uma nova empresa com uma capacidade maior de concorrência, e

que pode implicar, eventualmente, sua falência. Essa situação gera custos transicionais decorrentes da falência da firma. Entretanto, a teoria econômica negligencia os custos transicionais de um processo de concorrência econômica, considerando-os desprezíveis e de alguma maneira necessários para uma transição que “necessariamente” implicará um melhoramento do bem estar. Portanto, ater-se a efeitos de curto prazo (os custos transicionais) implica desconhecer os benefícios de longo prazo (o melhoramento do bem estar):

Os economistas justificam os seus pressupostos fortes com relação aos custos transicionais dizendo que eles estão preocupados com ‘o longo prazo’. No longo prazo, como a mensagem da teologia nos diz, um contínua alta taxa de crescimento econômico vai nos levar a um novo paraíso na terra (Ibid., p. 66).

Ainda, o autor nos lembra que esse é um princípio teológico próprio do cristianismo. *“No pensamento cristão a maior parte da sua história, os eventos do mundo foram relegados porque triviais, se comparados com atingir o céu na posteridade”* (Ibid., 67). Dessa maneira a teoria econômica que se arroga ser fundada a partir de princípios científicos, não pode ser entendida enquanto tal, mas antes enquanto um conjunto de postulados teológicos secularizados e cuja base é o pressuposto da providência divina reinando no mundo¹⁰⁵.

Ainda, destacamos a avaliação do próprio autor sobre as consequências sócio-econômicas do processo descrito. Para autores como Samuelson a economia assentada nessas bases teria produzido *“um avanço da administração científica (scientific management) dos Estados Unidos”* (Ibid., p. 72). Notamos que o autor revela dessa maneira a subsunção da política na economia, isto é que o plano político se resume a uma administração científica da economia, a um paradigma de *management*. Avançando, Nelson nos diz que

Apesar de algumas falhas, e talvez de uma abordagem superficial de uma religião última, a conduta da vida ordinária nos Estados Unidos da América no século XX foi muito mais prazerosa mais que a vida da maioria da população durante a maior parte da história humana (Ibid., p. 74).

O autor finaliza dizendo

¹⁰⁵ Nelson afirma veementemente que o trabalho que se constituiu na principal referência didática para os curso de economia dos Estados Unidos fundados na perspectiva neo-clássica e que condensa os princípios da “teologia econômica”, o livro de Paul Samuelson *“Economics”*, tem recebido fortes críticas por sua precária base científica, particularmente no uso da estatística, confirmando, dessa maneira, que os postulados ali apresentados devem ser entendidos como princípios teológicos secularizados.

Ironicamente com certeza que foi como teólogos mais que como cientistas da economia que os membros da profissão da economia norte-americana deram suas grandes contribuições práticas para o sucesso do funcionamento do sistema econômico norte-americano. Eles proporcionaram a necessária unificação ética para manter juntos os membros da grande igreja (que são) os Estados Unidos, que são muito diversos. (Ibid., p. 75)

Notamos que o autor exalta de alguma maneira o percurso vivenciado pelos Estados Unidos a partir da orientação da “teologia econômica”, aderindo de certa maneira à mesma. Interessante é notar que em outro momento, (Nelson, 1995) o autor não critica o caráter teológico dos postulados que fundam a teoria econômica, mas aponta que o embate na economia contemporânea em torno da ecologia que para ele, tem como pano de fundo o enfrentamento de dois paradigmas teológicos, dentre os quais devemos posicionar-nos. Dessa maneira, Robert Nelson, continuando com a tradição, da “grande Igreja que são os Estados Unidos”, ratifica e valoriza de forma positiva o vínculo entre economia e teologia na contemporaneidade.

No contexto brasileiro a discussão sobre os fundamentos teológicos da teoria econômica tem encontrado um fértil terreno na teologia da libertação. Dentre os autores dessa corrente teológica destacam-se Hugo Assmann e Jung Mo Sung.

Para o segundo autor as teorias dominantes no campo econômico, a teoria liberal de Adam Smith, e o *aggiornamento* desta produzido por Friedrich Hayek, são pautadas pelos princípios da criação de uma ordem espontânea com conseqüências benéficas, porém baseada numa orientação egoísta da ação (as teses do auto-interesse e da auto-organização e da ordem espontânea) e têm suas bases em princípios de fé. Essas teorias fracassariam na tentativa de fundar em bases científicas sólidas seus postulados. Perante essa fragilidade, a análise do autor caminha no sentido de mostrar a origem religiosa desses princípios. Segundo o autor:

É preciso ligar, conectar, a teoria da ordem espontânea ou de auto-organização com a teoria da evolução para que juízo necessariamente positivo sobre este processo seja possível e compreensível. Em outras palavras, a ligação entre a teoria da ordem espontânea ou da auto-organização com o juízo sempre positivo do tipo neoliberal sobre o mercado pressupõe um **ato de fé**, um salto epistemológico indevido, em uma “mão invisível” providencial guiando a evolução das espécies vivas. (SUNG, 2001, p.102 – o negrito é nosso)

Observamos em Giorgio Agamben uma análise análoga sobre a figura da mão invisível na obra de Adam Smith e sobre a constituição da teoria econômica. Para Agamben (2007a)

Ainda, não se tem refletido suficientemente sobre as implicações da curiosa circunstância que faz com que a ciência moderna da economia e do governo sejam construídas a partir de um paradigma que tem sido elaborado no horizonte da *oikonomía* teológica na qual os conceitos e a sua assinatura é possível encontrar. (p., 307)

Na teoria produzida pelos fisiocratas no século XVIII transparece o paradigma da *oikonomía*¹⁰⁶, que pressupõe o predomínio de uma lógica gerencial, de *management*, no governo do mundo. Para esta corrente de pensamento econômico a teoria econômica funda a ordem, por se orientar pelos princípios naturais que regem o mundo.¹⁰⁷ Dessa maneira, a economia incorpora a idéia de que o mundo se rege por uma ordem imanente que se expressa e observa nas leis naturais, porém tem sua referência na figura de um Deus transcendente que reina soberano no mundo. Como “ciência da ordem”, a economia política se torna a base do governo. “*Economia para Quesnay significa ordem e a ordem funda o governo.*” (Ibid., p. 308). Agamben conclui afirmando que:

A “ciência econômica” dos fisiocratas não é a “aplicação” e a transposição da ordem natural ao “governo da sociedade” (p. 318), mas a *physis* em questão é aquela que resulta do paradigma do governo divino do mundo, isto é, muito mais da relação entre leis gerais e casos particulares, entre causa primeira e causa segunda, entre fins e meios, cujo cálculo e o objeto dessa “invenção tanto importante quanto engenhosa” (p. 320) que é a *tableau economique*. (Assim) A economia política se constitui como uma racionalização social da *oikonomía* providencial” (Ibid., p. 310).

Por outro lado, a teoria liberal da economia, que tem em Adam Smith seu principal representante e na metáfora da “mão invisível” um dos seus motivos mais

¹⁰⁶ Este conceito será amplamente discutido no próximo capítulo.

¹⁰⁷ Vale a pena lembrar que Quesnay era médico de formação e que utilizou várias imagens da biomedicina para construir a sua teoria econômica, como por exemplo a relação entre a circulação sangüínea e a produção e circulação das mercadorias. Dessa maneira, os fisiocratas transportaram para o campo social a “economia animal”. Destacamos este aspecto porque o empréstimo de imagens da medicina para ilustrar uma determinada situação econômica é por demais freqüente. Atualmente, no ano de 2009, em meio a uma das mais sérias crises do capitalismo, assistimos diariamente em telejornais a diagnósticos sobre os Estados Unidos calcados em uma retórica médica. No domingo 14/02/09 no programa “Canal Livre” exibido pela TV Bandeirantes, o ex-ministro das relações exteriores do Brasil, Luiz Felipe Lampreia argumentava que os Estados Unidos estão gravemente doentes e que o Presidente Barack Obama resolveu dar um tratamento de longo prazo, e não aplicar um remédio de efeito imediato. Ainda, é corriqueiro o uso de linguagem “saúde financeira” para se referir ao estado em que se encontram as finanças de uma empresa.

difundidos, também está inscrita no registro da secularização, na passagem de princípios teológicos para o campo da teoria econômica. A analogia entre um plano providencial e a “mão invisível” é, para Agamben, um horizonte possível. O autor nos mostra como uma figura semelhante está presente em Agostinho, Tomás de Aquino e Lutero.

Um aspecto relevante da análise realizada pelo filósofo italiano é a visão complementar entre as duas vertentes da teoria econômica, na relação que pode ser estabelecida com os dois registros do paradigma político ocidental, o reino e o governo. Agamben entende que a aparente oposição entre o “*naturalismo*” de *Smith e Hume* e o *providencialismo dos fisiocratas*” (Ibid., p. 312) tem seu ponto de convergência na fonte teológica da qual se nutrem, permitindo-nos pensar na divinização do capitalismo. Assim, o autor associa a figura do providencialismo a um cérebro, ao reino e a um Deus transcendente, enquanto o naturalismo estaria vinculado a um ventre, ao governo e a uma ordem imanente. Esses dois registros devem ser vistos sob uma ótica correlacional e não de contradição, porque a “máquina governamental” do ocidente, da qual eles são tributários, se constitui a partir de “*manter em correlação um princípio transcendente e uma ordem imanente*” (Ibid., p. 312). Na modernidade, com o triunfo do liberalismo essa correlação assume características singulares.

O liberalismo representa uma tendência que leva ao extremo a supremacia do pólo “ordem imanente-governo-ventre” ao ponto de quase eliminar o pólo “Deus transcendente-reino-governo”, mas fazendo assim, não faz mais que jogar uma metade da máquina teológica contra a outra. E quando a modernidade abolir o pólo divino, a economia que dela deriva não será, por isso, emancipada com relação ao seu paradigma providencial. (Ibid., p. 312)

Para o autor, esses dois registros “uma pragmática” e “uma ontologia” (AGAMBEN, 2005a) caracterizam a tradição ocidental e se alternam e complementam ao longo do processo histórico do ocidente. Porém, a modernidade está marcada pelo predomínio do paradigma *oikonomico*, do paradigma gerencial.

Diria que não podemos entender o triunfo da economia hoje em dia se não o entendermos ao mesmo tempo como triunfo do paradigma gerencial da *oikonomía* teológica. [...]

Em termos filosóficos, isso corresponde à oposição entre um paradigma ontológico (o ser, a substância divina) por um lado, e um paradigma absolutamente pragmático, por outro. O predomínio da ontologia esconde a presença, tão decisiva ou até mais decisiva, do elemento *oikonomico*-pragmático. Hoje a situação se inverteu. Mas

ambos elementos são necessários para o funcionamento do sistema.
(ibid. p. 9-10)

Outro aspecto relevante para a compreensão da esfera econômica na modernidade na perspectiva da secularização é o papel que assume o dinheiro, que já foi concebido com a figura em que expressa a potência divina na modernidade. Uma análise que fora iniciada por Marx e Simmel, no século XIX e século XX respectivamente, já apontava para o caráter de divinização do dinheiro na modernidade capitalista. Ambos os autores comungam a concepção de ser o dinheiro um mediador universal abstrato, e, portanto, uma figura privilegiada da potência. Particularmente interessantes são as palavras de Marx nesse sentido, que reconhece o caráter de poder divino do dinheiro:

O *dinheiro*, em virtude da *propriedade* de tudo comprar, de se apropriar de todos os objetos, é, conseqüentemente, o objeto por excelência. A universalidade da sua *propriedade* é a potência da sua natureza; considera-se, portanto, como ser onipotente... (MARX, 2001, p. 167 – itálico no original)

Mais adiante o autor afirma:

O poder de perversão e de inversão de todas as qualidades humanas e naturais, a capacidade de entre coisas incompatíveis estabelecer a fraternidade, a força *divina* do dinheiro, reside no seu *caráter como ser genérico* alienado e auto-alienante do homem. Ele é o *poder alienado da humanidade*. (Ibid., p. 169 - itálico no original)

Esta linha de análise do dinheiro como potência e poder divino, enfim como uma manifestação religiosa da modernidade, tem sido, curiosamente relegada no campo das humanidades, porém é retomada na atualidade, dente outros, pelo sociólogo alemão Christoph Deutschmann. Ele afirma que essa situação deveu-se ao processo de dissociação, diferenciação e divisão do trabalho entre economia e sociologia, que levou a relegar a sociologia econômica a um segundo plano. Essa situação levou a que a compreensão hegemônica do dinheiro no campo das humanidades tenha sido a que corresponde ao paradigma da “troca real” (*real exchange*) produzida pela teoria econômica neoclássica. Nesse contexto, o dinheiro não tem valor em si próprio, mas é função de outro, representação de valor dos bens e serviços que circulam no mercado. Dessa maneira, o dinheiro não tem valor intrínseco, mas se mantém sempre como função. Embora, essa postura tenha sido revisada pelo keynesianismo, que atribui ao dinheiro outras qualidades como a manutenção da liquidez e o acúmulo de valor (*storing value*), passando assim a ter

também valor intrínseco, o próprio Keynes também centra a sua análise na visão tradicional do dinheiro como função (DEUTSCHMANN, 2001).

O autor se distancia dessa posição por entender que ela não retrata de maneira adequada o lugar do dinheiro na modernidade. Ele propõe que no seu trabalho: “[...] o *capital* e o *capital em forma de dinheiro* serão vistos como fenômenos com qualidades religiosas intrínsecas que tem seu lugar nas sociedades modernas” (Ibid., p. 388 – tradução nossa)¹⁰⁸. Para ele o aspecto fundamental do dinheiro não é a sua função na mediação das trocas no mercado como um fiel representante do valor das mercadorias e serviços, mas a “fé” dos atores econômicos que a ele atribuem valor intrínseco (Ibid., p. 390). Assim, o dinheiro deve ser visto a partir da sua realidade paradoxal de, paralelamente, representar valor e ter valor. O autor recupera a leitura do dinheiro em Marx e Simmel, bem como avança para apresentar a constituição da teoria econômica para situar sua proposta teórica.

Da leitura de Simmel o autor resgata uma característica fundamental do dinheiro (que Simmel compartilha com Marx), de deter “*Vermögen*”, com cuja tradução para o inglês por fortuna ou bem estar ele não concorda, e propõe no seu lugar “*literalmente significa ‘ser capaz de’, um poder ou capacidade geral*” (Ibid., p. 391). Ainda, o dinheiro combina 3 elementos:

- a) bem-estar material e imaginário. O dinheiro media a escolha do ator econômico com a totalidade de bens de consumo no mercado;
- b) ‘liberdade individual’ no mundo social. Permite ao indivíduo emancipar-se de todas as formas de dependência pessoal; e
- c) o controle do tempo e do espaço. Tempo é dinheiro, e dinheiro é tempo acumulado. [...] O dinheiro libera os atores individuais de sua dependência dos seus vínculos e recursos locais e lhes abre a totalidade do mundo como o campo das suas operações.” (Ibid., p. 391- 392)

Desprende-se do colocado acima que o dinheiro também cria situações sociais diferentes para o rico e o pobre, tanto do ponto de vista quantitativo (acesso a bens de consumo), bem como do ponto de vista qualitativo (possibilidade de escolha), para uma capacidade geral e para o outro, seu oposto, a dívida. (Ibid., p. 392)

¹⁰⁸ É nossa a tradução do inglês para o português de todas as passagens transcritas de Christoph Deutschmann. Feito este alerta, não indicaremos nas sucessivas transcrições a autoria da tradução.

A leitura de Marx permite ao autor discutir, ou melhor, levantar a questão, sobre o eterno círculo de acúmulo que o capitalismo encarna a partir da plus-valia, que tem no dinheiro a sua expressão mais forte.

O dinheiro deve ser gasto de uma maneira que ele volte (*flow back*), e ele deve voltar não na mesma quantidade, mas com um incremento. [...] Dessa maneira o dinheiro é transformado em capital. Para Marx, o capital significa a unidade processual do dinheiro, que é determinada para criar mais dinheiro ou a 'mais valia' (Ibid., p. 393).

Deutschmann preocupa-se com estruturar uma proposta que contextualize o papel do dinheiro no campo econômico, particularmente na teoria econômica, nos membros da comunidade acadêmica dessa área de conhecimento e no papel do empreendedor individual. O autor compartilha com as análises apresentadas anteriormente sobre a fragilidade de sustentar a teoria econômica dominante de viés neoclássico em fundamentos científicos sólidos. Particularmente, a teoria econômica de Schumpeter teria a “*tendência de fazer do empreendedor individual um herói*” (Ibid., 394). A teoria econômica cria dessa maneira um conjunto de figuras mítico-religiosas destinadas a realizar o papel de mediadores entre Deus e os homens (e os empreendedores), instituindo, assim, uma visão de mundo calcada em uma perspectiva religiosa que tem no dinheiro a sua divindade.

Como o adorador religioso não pode estar diretamente na presença de Deus, mas precisa da mediação de profetas, padres, escrituras sagradas e rituais, os empreendedores são subjugados pela confrontação imediata com a totalidade de opções inerentes ao capital e ao dinheiro. Eles precisam da assistência de figuras carismáticas a simbolismos sociais, que lhes dão uma interpretação elementar do seu mundo econômico e social (Ibid., 396).

De maneira complementar aos apontamentos acima, cabe lembrar a leitura que Max Weber faz sobre o empresário capitalista. Para ele a vocação para o lucro do empresário é análoga à vocação profissional, marca secularizada da ascese intramundana do protestantismo puritano. Portanto, a vocação para o lucro do moderno empresário capitalista pode ser lida como um dos desdobramentos da secularização da ética protestante. Segundo Weber (2004a, p. 163): “*Tratar o trabalho como uma “vocação profissional” tornou-se tão característico para o trabalhador moderno, como, para o empresário, a correspondente vocação para o lucro*”. Dessa maneira, entendemos que a “vocação para o lucro” do empresário pode ser concebida como uma disposição religiosa que, ocultando suas origens religiosas, se transfere para o âmbito mundano.

A tríade dinheiro, empreendedor e teoria econômica forma um conjunto mítico-religioso ou teológico-econômico que nos permite sustentar a premissa de que a economia se torna um campo relevante, senão fundamental, do reino da imanência na modernidade. Entendemos, que é fundamental entender o processo de constituição do campo econômico moderno e as suas relações com a religião para poder situar a teologia da prosperidade a partir de um outro horizonte interpretativo.

4.6.4. De volta à teologia da prosperidade

Depois das considerações anteriores retomamos as nossas indagações sobre os motivos de se entender a teologia da prosperidade como o resultado da acomodação da religião aos apelos do mercado, corrompendo assim sua natureza. Se vemos que na modernidade a economia se constitui enquanto área de conhecimento na medida em que é entendida como a maneira mais eficiente de realizar o paraíso na terra, por que nos surpreende tanto a vertiginosa ascensão da teologia da prosperidade na esfera religiosa, e particularmente no movimento religioso neopentecostal? Aceitamos que princípios teológico-religiosos sejam secularizados da esfera religiosa para outras esferas sociais como a ciência, a política e a cultura, e nos surpreendemos que esses mesmos princípios passem por um processo de contra-secularização e retornem à esfera religiosa institucionalizando a sacralização daquilo que desde sempre foi sagrado na modernidade. Não deveríamos pensar que a maneira de formular o problema, mormente na sociologia da religião contemporânea, que situa nas antípodas religião e economia, em realidade “mostra ocultando”, isto é mostra uma hipóstase do problema que oculta os interesses religiosos que sustentam essa posição? Nesse sentido entendemos que é mais coerente situar o problema nos seguintes termos: religião pré-moderna x religião moderna. Talvez consigamos perceber que somente em tempos de alta modernidade a religião se revele, por fim, moderna.

A teologia da prosperidade (TP), conhecida em inglês sob o nome de *Health and Wealth Gospel*, (evangelho da saúde e do bem-estar, se traduzido literalmente)

tem sua origem nos Estados Unidos dos anos 40 do século XX, sendo liderada inicialmente por Kenneth Hagin. (MARIANO, 1999). Este evangelista batista, teve sua inspiração em Essek William Kenyon, chegando inclusive a plagiar textos desse autor. Uma marca distintiva da teologia da prosperidade é a confissão positiva, chegando inclusive a se usar este termo como um sinônimo da teologia da prosperidade. Assim, durante toda a segunda metade do século XX a teologia da prosperidade torna-se um dos carros chefe do crescimento neopentecostal.

Podemos ler no evangelho de São Marcos o princípio que inspira a confissão positiva. *“Porque em verdade vos afirmo que, se alguém disser a este monte: ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será com ele” (Mc, 11.23)*. A confissão positiva parte do pressuposto de que a fé absoluta expressa em palavras e em obras é a arma mais poderosa de que dispõe o homem para materializar suas aspirações. Nesse contexto, o verbo “determinar” adquire uma peculiar relevância no meio neopentecostal, transmuta-se o “pedir” pelo “determinar”. No entanto, o determinar deve estar acompanhado do cumprimento das obrigações para com Deus, dos devidos sacrifícios espirituais, físicos e financeiros. A palavra expressa com fé absoluta e com o suporte do sacrifício é dotada de uma potência irrefreável que somente pode conduzir às conquistas que o fiel deseja. Segundo Mariano (1999)

O termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. O exemplo vem de cima, lembram seus defensores: Deus, como ressalta o livro de Gênesis, criou o universo por meio da palavra. (p. 152-153)

Em outro momento Mariano nos dá uma idéia que complementa a passagem acima:

Para certos pregadores da TP, além do sacrifício de Jesus, os direitos divinos do cristão decorrem do fato de que o homem possui a mesma natureza de Deus e, portanto, igualmente a Ele, goza de autoridade ou poder de, através da palavra, chamar coisas à existência material. (MARIANO, 1996, p. 30)

Dotado de natureza divina, o homem pode determinar verbalmente o que pretende que se materialize na sua vida somente se a sua fé for absoluta, caso contrário está fadado a não alcançar seus propósitos. Quando pretende alcançar alguma bênção o fiel deve agir como se ela já tivesse acontecido, antecipar a sua realização. Esse pressuposto leva que diversas pessoas dêem testemunhos de

pequenas mudanças que percebem nas suas vidas como sinais da bênção que está prestes a ser concedida. O maior perigo para a eficácia da fé é o sentimento. Para Macedo (2008, p. 24-25): *“A verdadeira fé, obrigatoriamente, produz resultado. O grande problema é a fé misturada com sentimentos. [...] Fé é a certeza do que vem do Alto, enquanto os sentimentos são humanos e vêm de baixo”*.

Lembramos ainda que a confissão positiva da fé não se restringe à dimensão econômica da vida das pessoas, mas abrange a totalidade da vida. Como nos lembra Mariano (1999)

Pela fé, os cristãos podem possuir tudo (desde que não conflite com a moralidade bíblica) o que determinarem verbalmente em nome de Jesus. Saúde perfeita, ou cura das enfermidades, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo, uma vida plena de vitória e felicidade, “direitos” do cristão anunciados na Bíblia, figuram entre as bênçãos mais declaradas por eles (os teólogos da prosperidade). (p. 154)

Para Edir Macedo elas são equiparadas com a “riqueza”: *“as riquezas oferecidas por Deus abrangem muito mais que bens materiais. Nelas estão incluídos: família, saúde, bem-estar social e, sobretudo, a certeza da Salvação da alma”* (MACEDO, 2007, p. 29). Chamamos a atenção para essa idéia por dois motivos: por um lado Macedo apresenta-nos todos os aspectos da vida humana como “riquezas”, “economizando” a saúde, a família e o bem-estar social. Também permite relativizar o peso concedido nas análises sobre o neopentecostalismo a restringir as suas promessas à vida “neste mundo”. A promessa escatológica torna-se pelo menos ambígua, porque referenciada tanto “neste mundo” e nas suas “riquezas”, quanto no “outro mundo”. Por sua vez, há pontos de continuidade entre o “além” e o “aquém”, porque na concepção de Deus como “dono de todo ouro e de toda prata” tanto na terra quanto no céu, como se divulga tão fortemente no meio neopentecostal, as riquezas são centrais. No entanto, essa leitura não pode nos levar a esquecer que a ênfase dada na teologia neopentecostal é à prosperidade **neste mundo**.

A teologia da prosperidade parte do pressuposto de que a pobreza é decorrente da falta de fé do indivíduo (FRESTON, 1994), ou fruto da ação do Diabo. Assim, se contrapõe à tradição religiosa brasileira de raiz católica que se pauta pela exaltação da pobreza. Na sua biografia, Macedo se posiciona claramente nesse sentido afirmando que:

A primeira cerimônia oficial feita neste país foi uma missa. E o que aconteceu até hoje? Por séculos, o clero católico ensinou por séculos

os brasileiros a aceitarem a pobreza, enquanto o Vaticano sempre desfrutou da riqueza. A história mostra isso. (TAVOLARO, 2007, p. 2008)

Mais adiante, ele complementa dizendo:

A Igreja Católica sempre impregnou na cabeça das pessoas que riqueza é coisa do mal e que pobreza é boa. Eles querem que eu pregue a “teologia da miséria”? Querem que eu pregue a pobreza? Querem que as pessoas sejam pobres e a igreja rica? Eu prego o que Jesus falou. Ele veio trazer vida, e vida com abundância. Está escrito na Bíblia católica também. Eu acredito que Deus deseja o melhor para cada um de nós. Qual é o pai ou a mãe que deseja o pior para seu filho? O pai é rico e os filhos são miseráveis? Qual o sentido disso? (Ibid., p. 208)

Assumindo uma postura contrária relativa ao dinheiro daquela que tradicionalmente hegemonizou o campo religioso brasileiro, Macedo convida os fiéis a experimentarem um “novo nascimento” para uma vida em abundância.

Jesus afirma que sua vinda à Terra não foi para melhorar a vida das pessoas, mas para transformá-la definitivamente em vida abundante. Quem estiver satisfeito com a vida que tem, permaneça como está. Mas quem anseia por uma vida melhor, e eterno, tem que ser parceiro do Espírito Santo. Porque a vontade d’Ele é dar vida com abundância! (MACEDO, 2008, p. 21)

4.6.4.1. Dar para merecer a retribuição: o sacrifício monetário

Como já apontamos, a fé, além de ser verbalizada determinando o que o fiel quer ver acontecer na sua vida, deve ser expressa em obras, deve ser “colocada em prática”, em resumo a fé deve ser prática. O meio privilegiado de expressão da fé é a oferta de sacrifícios, dentre os quais se destacam os sacrifícios monetários e/ou materiais. Para ter direito de exigir de Deus é preciso primeiro “obrigá-lo”. Invertendo a lógica do catolicismo popular do “agradecimento pelas bênçãos concedidas”, o neopentecostalismo propõe um lançar-se pela fé manifestada na forma de ofertas materiais que obrigam Deus a cumprir as suas promessas. Vemos essa lógica claramente expressa nos livros de Edir Macedo: “*é a antiga lei do “toma-lá-dá-cá”*. *Deus sempre trata o ser humano de acordo com a maneira como ele O trata*” (MACEDO, 2008, p. 53). Em outro momento Macedo deixa claro que o sacrifício em

dinheiro não deve estar direcionado a pensar no benefício da igreja, nem da obra, mas em benefício do próprio ofertante e ressalta o princípio acima apontado.

As pessoas não devem dar oferta para ajudar a igreja, mas para ajudar a si próprias. Quem dá está fazendo um investimento em si, na sua vida. É o que mostra a Bíblia. Quem dá tudo recebe tudo de Deus. É inevitável. É toma lá dá cá. (TAVOLARO, 2007, p. 207)

A relação com Deus deve ser vista sob a ótica do negócio, isto é, submetida ao cálculo matemático para se provar eficaz. Expresso em outros termos, a relação com Deus mediada pelo dinheiro torna-se o melhor investimento se nos orientamos pela lógica da calculabilidade da relação meios-fins. O Bispo Macedo nos diz: *“Do ponto de vista da matemática, isso é pura conta de multiplicação. Um excelente ‘negócio’ entre a criatura humana e o Criador. Mas nessa troca, a moeda é a fé”* (MACEDO, 2007, p. 22), fé que se expressa na quantidade ofertada.

Estabelecer uma relação de troca com Deus tendo o dinheiro como mediação é justificada porque a única vez que Deus instou o povo de Israel para O colocar a prova foi relacionada aos dízimos e às ofertas, conforme consta na passagem de Malaquias (3.10) *“provai-Me nos dízimos e ofertas, se Eu não vos abrir as janelas do céu e não derramar sobre vós bênçãos sem medidas (Ibid., p. 24)”*.

A relação entre oferta e retorno é diretamente proporcional, quanto mais se oferta mais deve se esperar como retorno. *“O retorno de Deus depende do que lhe ofertamos. A generosidade divina não é uma questão de compaixão, mas de fé prática. Ou seja, o cumprimento de suas promessas depende da fé apresentada”* (Ibid., p. 23).

A justificativa das ofertas se assenta no sacrifício que Deus realizou pelos seres humanos na pessoa de Jesus Cristo. Tendo Deus sacrificado a seu próprio filho, o homem está obrigado a realizar ele próprio um sacrifício que representa o sacrifício de Cristo, para poder exigir a contrapartida divina. Aquilo que oferecemos a Deus não é outra coisa senão um sacrifício. Para o Bispo Macedo

Se Jesus é a oferta perfeita, isso significa eu todas as ofertas são representações d’Ele. A oferta representa o Senhor Jesus! Por isso, ela não pode ser imperfeita. Se a oferta de Deus para a humanidade é perfeita, então toda oferta que se oferece a Deus tem que ser também perfeita, a fim de poder representar coerentemente Seu Filho Jesus. (MACEDO, 2001, p. 15)

Mas, nos perguntamos por que o sacrifício adquire para o neopentecostalismo a forma dinheiro? Identificamos duas idéias centrais na obra de

Edir Macedo Macedo: uma que guarda um forte paralelo com a idéia marxista de dinheiro antes referida, e a outra que parece inspirada na ética protestante. Ele nos responde inequivocamente: *“O Deus deste mundo é o dinheiro. Os banqueiros não me deixam mentir. Oferta é investimento. Isso mesmo: oferta é investimento”* (TAVOLARO, 2007, P. 207). Temos assim, que se a potência divina nesta nossa alta modernidade é o divino, é justamente aí que reside a perfeita mediação com o divino.

Com relação ao segundo aspecto, o Bispo Macedo assevera que:

A Bíblia afirma que Jesus deu o Seu sangue para salvar a humanidade. O sangue de Jesus é Ele mesmo, Sua vida, Seu sacrifício. Costumo afirmar que o dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido); é a este aspecto que me refiro. (MACEDO, 2001, p. 19)

Em outro momento ele afirma que: *“os primeiros frutos do trabalho são o melhor da pessoa”* (MACEDO, 2008, p. 55). Entendemos que a passagem a seguir deve ser lida como complemento das duas anteriores: *“apresentar nosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus significa viver em santidade. Isto é, considerar o corpo físico como templo e propriedade do Espírito Santo e fazer uso dele para glorificá-Lo é sacrifício espiritual”* (Ibid., p. 55). Se lemos as passagens acima de maneira complementar, podemos sustentar a idéia de que o sacrifício apresentado na forma de dinheiro nada mais é do que nosso corpo vivo que, no seu trabalho, se eleva à condição de templo de Espírito Santo, e, orientado pela Sua inspiração assume a laboriosidade como a maneira de elevar a Glória de Deus.

A passagem acima permite-nos endossar a tese sustentada por Freston (1994) sobre a teologia da prosperidade. Ele entende que *“a TP é uma etapa avançada da secularização da ética protestante”* (FRESTON, 1994, p. 146). Como já assinalamos oportunamente esta postura é periférica nos estudos do neopentecostalismo.¹⁰⁹ Pelo contrário para os mais importantes pesquisadores contemporâneos do neopentecostalismo esse movimento religioso operaria uma ruptura com a tradição do ascetismo intramundano, marca por excelência da ética protestante (CAMPOS, 1997; MARIANO, 1996, 1998, 1999).

¹⁰⁹ Inclusive duvidamos que o próprio autor a sustente atualmente, devido à mudança de postura diante do neopentecostalismo que Paul Freston assumiu a partir do final dos anos 1990.

O dízimo e as ofertas são assim obrigações para com a Igreja. Macedo justifica a “devolução do dízimo” afirmando que a totalidade dos nossos rendimentos são fruto da vontade divina e que ele nos permite ficar com noventa por cento, desde que “devolvamos” o dízimo, dez por cento do que “passe pelas nossas mãos”. Assim, o dízimo não é uma entrega do fiel a Deus, mas a devolução de uma parte do que originariamente a Ele pertence. Se o nosso trabalho é realizado para Glória de Deus, todo os seus frutos Lhe pertencem. O Bispo Macedo utiliza a metáfora da primogenitura de Jesus Cristo para fazer um paralelo com o dízimo, nesse movimento ele eleva o dízimo a uma condição espiritual: *“O dízimo e as ofertas tratam de algo essencialmente espiritual e não material, como a maioria tem pensado. Dízimo, primícias e primogênitos têm o mesmo sentido”* (MACEDO, 2008, p. 30). A sacração do dinheiro para Macedo adquire tal grau de verdade que lhe permite afirmar: *“[...] o movimento financeiro de uma determinada congregação reflete seu grau de espiritualidade* (MACEDO, 2001a, p. 61).

O dinheiro, diferentemente do que pode aparecer no que até aqui expusemos, não é unicamente o produto da ação humana orientada pela ação do Espírito Santo para glorificar a Deus. Ele também pode ser fruto do mal, porque conseguido pela orientação do Diabo, e a causa dos infortúnios. O dinheiro no neopentecostalismo é a potência divina por excelência, porém de caráter ambivalente. Quando perguntado sobre o que é o dinheiro o Bispo Macedo responde enfaticamente: *“É a mola mestra da sociedade, do nosso dia-a-dia. É um péssimo senhor, mas um bom servo. Eu não sou escravo do dinheiro. Sou senhor dele. E para usar tudo em benefício da obra de Deus, em benefício geral da Igreja”* (TAVOLARO, 2007, p. 210).

A maneira de uso do dinheiro para realizar e expandir a obra de Deus se revela plenamente ajustada às modernas técnicas da administração e contabilidade empresariais. Ao responder à pergunta sobre a maneira em que se administra a IURD Macedo afirma que:

É uma administração bem centrada. A nossa matemática com os recursos é uma só: somar e diminuir. O que entra e o que sai. Quando o saldo é negativo, protelamos um pouco, recorremos aos bancos, seguramos as contas. Não temos reserva, não acumulamos capital. O dinheiro que entra fica no banco até ir diminuindo com as despesas. Ou até o momento em que damos um passo maior de investimento para a igreja (Ibid., p. 212).

Da mesma maneira como o dinheiro é o elemento fundamental para realizar a obra de Deus e ser o mediador com Deus, o amor por ele é a causa de todos os males. *“O amor ao dinheiro é o princípio de todos os males, mas o dinheiro em si não é mau. Ele só se torna mau quando é o senhor, e não apenas moeda de troca”* (MACEDO, 2008, p. 36).

A riqueza, portanto, pode estar tanto vinculada ao mal quanto ao bem. Uma conduz à vida infeliz, enquanto a outra conduz à vida plena. Nas palavras de Macedo (2007):

A riqueza dos ricos sem Deus não os deixa viver em paz. E, quanto mais dinheiro conquistam, menos paz têm. Já o mesmo não acontece com os ricos de Deus. Quanto mais têm, maior será a tranquilidade, porque seus corações não estão nas riquezas que possuem. (p. 29)

Consideramos relevante apontar que o Bispo Macedo se apresenta como um “rico de Deus”. Embora declare que suas únicas riquezas são a família e fazer a obra de Deus, ele afirma que é proprietário da Rede Record, hoje avaliada em U\$ 2 bilhões. No último capítulo da sua biografia, cujos autores declaram ter escrito “para o Bispo e pelo Bispo”, afirmando e assumindo o caráter de versão “oficial” da obra, ele se apresenta como “O comandante”, o líder de dois “impérios”: um império religioso e um império empresarial no ramo da comunicação (TAVOLARO, 2007, 235-265). Curiosamente ambos os papéis convergem na figura daquele que decide em um contexto de guerra, em um contexto de exceção política, o comandante. Ainda, nos chama a atenção a estratégia de situar em planos equivalentes a figura do líder empresarial e a figura do líder religioso. Entendemos que essa estratégia discursiva que situa a economia e a religião no mesmo plano, no primado da imanência.

A manutenção da fidelidade nos dízimos e nas ofertas se justifica pela possibilidade de repreender o gafanhoto devorador, que é o único espírito maligno que não pode ser repreendido por outros meios, como, por exemplo, a oração, o jejum e a vigília (MACEDO, 2008, p. 48-52).

Aproximamo-nos do fim deste capítulo abordando o tipo de experiência de fé que a sagração do dinheiro permite ser vivenciada pelos fiéis. No entanto, antes situaremos brevemente a hipótese de Pierre Sanchis sobre o êxito das igrejas neopentecostais referenciadas na teologia da prosperidade a partir da peculiar relação que propõem com o dinheiro. Nesse sentido, recuperamos inicialmente a

conhecida leitura do autor sobre as diferentes lógicas co-existentes no campo religioso contemporâneo brasileiro, a lógica pré- e pós-modernas que convivem com a lógica moderna. Em uma interessante análise sobre a relação das lógicas pré-moderna e moderna, ele se vale do papel do dinheiro na teologia da prosperidade. O dinheiro se articula com a lógica pré-moderna na medida que atua como “mediador sacramental” que simboliza a entrega do fiel a Deus, bem como tem o papel moderno de ser “mediador universal” (objeto universal na perspectiva marxista). Por outro lado, na perspectiva institucional ele ganha contornos claramente modernos porque situado na lógica da administração empresarial das instituições religiosas. O caráter paradoxal do dinheiro na teologia da prosperidade se apresenta da seguinte maneira

O que lhe permite (ao dinheiro) um duplo nível de existência e funcionamento: se, do lado do fiel de que se desprende, ele vive e atua a nível da razão simbólica, do lado da Igreja, onde se concentra, ele começa imediatamente uma carreira racional, plenamente conforme à lógica prática do “sistema mundano” contemporâneo. Ao mesmo tempo sagrado e secular, simbólico e prático, referido a valores “pré-modernos” e totalmente inserido nos embates econômicos da modernidade.

Provavelmente grande parte do fascínio da Igreja Universal e congêneres, a fonte de permanência de sua audiência, apesar e através de todas as campanhas de acusações, vem desta articulação – genial – entre uma pré-modernidade tradicional e sagrada e a modernidade. (SANCHIS, 1997, p. 110)

Compartilhamos parcialmente da postura de Sanchis. Embora discordemos dele no sentido de que caráter sagrado do dinheiro se situe somente na lógica pré-moderna, entendemos que o dinheiro é um dos sinais mais fortes da sacralização da esfera econômica, na medida em que é instituído, como “objeto universal” na análise marxiana, de poder divino, como o próprio Edir Macedo reconhece. Assim, concebemos o dinheiro na modernidade tanto como um bem “sagrado” quanto “secular”, ou como um dos mais importantes portadores da marca religiosa das potências secularizadas da modernidade.

A experiência do contato com o divino mediada pelo dinheiro é, talvez, uma das maiores marcas do pentecostalismo brasileiro. Conforme constatou a pesquisa “*Novo Nascimento*”, os neopentecostais são os que mais devolvem o dízimo no universo pesquisado, e que os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus são os que apresentam a maior fidelidade na devolução do dízimo. Eles se destacam por serem o grupo que tem o maior percentual de contribuição financeira superior ao

dízimo, perfazendo 27% do total de seus fiéis, bem como por ser o grupo que apresenta o menor percentual de pessoas que não devolvem o dízimo, 24% dos seus membros. Vemos que o discurso sobre o dinheiro tem um alto grau de plausibilidade entre os neopentecostais, a experiência do sacrifício na forma de dízimo, ofertas e desafios, é uma prática que está fortemente enraizada no *ethos* neopentecostal.

Já fizemos breves referências à experiência do dinheiro para o fiel neopentecostal quando analisamos os escritos de Ari Pedro Oro. Entretanto, voltaremos a situar esse problema, dando ênfase, neste momento, à posituação do ato de ofertar para o fiel, o que muito surpreende a diversos pesquisadores do movimento neopentecostal. O pesquisador brasileiro que mais intensamente se ocupou de investigar esse objeto foi Drance Elias da Silva, que estudou a experiência religiosa na mediação do dinheiro com o Sagrado, valendo-se da teoria maussiana da dádiva. Ele será nosso interlocutor privilegiado. Este autor sustenta a tese de que

O Neopentecostalismo, a exemplo de uma das suas mais significativas expressões, como a Igreja Internacional da Graça de Deus, evidencia, em termos de intercâmbio monetário, o que é novidade no campo religioso cristão: o dinheiro como meio de desobstrução e obtenção de benefícios emanados do seio de Deus. Afirmamos ser o dinheiro, na experiência religiosa mencionada, mediação relacional com o sagrado. (SILVA, 2006, p. 24)

Da Silva percebe claramente que para os fiéis a experiência da relação com o Divino mediada pelo dinheiro não pode subsumida em uma lógica funcional e utilitária. Elemento central nas práticas monetárias na igreja por ele pesquisada, a Igreja Internacional da Graça de Deus, é o “dar”. Dar o melhor que se tem. O dar representa, antes de tudo, o ingresso na comunidade, que permitem ao indivíduo construir um sentimento de pertencimento, um sentir comum da vida, em um mundo que tende ao rompimento dos laços comunitários (Ibid., p. 167-169).

Por sua vez, a oferta, via de regra realizada em dinheiro, constitui uma linha demarcatória entre o antes e o depois na vida do fiel. O dinheiro antes vinculava-se, como já apontamos, ao lugar do mal, e depois do ingresso do indivíduo na congregação religiosa adquire o papel tanto de obrigar Deus a cumprir suas promessas, bem como de ajudar na expansão da obra que contribuirá com a transformação de outras pessoas. Contribuirá para ganhar novos corpos e novas almas para a Glória de Deus. Ainda, a oferta é para o fiel “[...] o meio positivo de

intervenção do homem sobre o seu destino em sentido positivo” (GOMES, 1996, p. 262). Ofertar é, portanto, assumir um lugar de protagonismo no próprio destino, é começar a agir.

Um aspecto que merece atenção sobre a experiência de fé no neopentecostalismo é a possibilidade de “lançar-se” em uma experiência de risco. Neste sentido Wilson Gomes nos alerta que a contraposição entre o arriscar-se que a fé pressupõe e a tranquilidade ou paz com que tradicionalmente é vinculada a experiência religiosa. Para este autor:

A fé não é uma substância, mas um evento duradouro ou pontual. Ela se dá justamente na situação de risco. A tranquilidade e a segurança poder ser proporcionadas pela fé já em ato, mas não podem fazê-la acontecer. Ou seja, a fé leva à segurança e não vice-versa. Tampouco o risco é vivido em função de uma adesão que seria prévia. O arriscar-se é o existir da fé, a maneira peculiar de manifestar-se dessa vivência dessa vivência chamada fé. Arriscar-se significa aderir a Jesus, ter fé. Quem não arrisca não tem fé, quem não tem fé não arrisca. (Ibid., p. 262)

Esta dimensão parece-nos decisiva para a mobilização da fé no movimento neopentecostal, que se expressa nas ofertas monetárias. Vivenciar a experiência de risco que a caracteriza é o que permite alcançar o sentimento de confiança que é experimentado pelo fiel depois desse ato (SILVA, 2006).

Silva (2006) lembra-nos que a oferta de dinheiro como sacrifício está vinculada no neopentecostalismo à idéia de que tudo o que temos pertence a Deus, e, portanto, somos eternos devedores a Ele. Ele afirma que para este movimento religioso

[...] o início da pertença religiosa de um membro à Igreja, é demarcado em sua consciência pela crença de que tudo o que tem se deve a Deus, na origem da vida humana há uma dívida a Deus. Quitá-la é impossível, já que a condição para se manter a Ele associado é ofertar em sinal de sacrifício permanente, para Deus derramar sobre o fiel mais do que este recebeu. (Ibid., p. 183)

Ainda,

a força com que a imagem agora está a representar o dinheiro na mente dos fiéis que se colocam com sua fé em ação, está na mesma medida da ação de Deus que se coloca e dá de Si o que é d'Ele próprio e d'Ele próprio provém: bênção e sucesso. (SILVA, 2000, p. 54)

Consideramos que uma das relevantes descobertas de Drance Elias da Silva é o caráter de compromisso subjetivo com o Divino que adquire o ato de ofertar. O dinheiro quando situado no universo simbólico subjetivo adquire qualidade, qualidade que lhe permite mediar o vínculo entre homens e deuses. Assim o expressa o autor:

O dinheiro é objeto que, ao se transformar em símbolo, passa a ter valor de sentimento subjetivo com o qual, por exemplo, um fiel responde ao pedido alçado por um pastor. Valer, para o fiel neopentecostal no ato de ofertar, e, antes de tudo, uma qualidade que se vê como impressão na relação com as coisas, e não tanto uma quantidade comum, como se tratasse de mercadoria na relação comercial. (SILVA, 2006, p. 184)

O processo de simbolização do dinheiro traz a marca do indivíduo que ali deposita o “que tem de melhor”, é um desprendimento de uma parte de si para oferecê-lo a Deus em sacrifício. Referindo-se ao dízimo o autor afirma que “*o dízimo é algo separado; mesmo à base do sacrifício, é separado e traz consigo parte do próprio humano, pois é ofertado, é “pedaço arrancado de mim”*” (SILVA, 2007a, p. 13). O ato sacrificial no neopentecostalismo implica em separar uma parte de mim que é representada pelo dinheiro. Aprofundando esse argumento, poderíamos dizer que é o fruto da laboriosidade que é apresentado a Deus para glorificá-lo. Portanto, não devemos esquecer o contexto do qual esse “pedaço arrancado de mim” provém, do trabalho inscrito na lógica da sociedade capitalista.

Outro aspecto considerado decisivo por este pesquisador, e que nos ajuda a entender o alto grau de adesão ao neopentecostalismo por parte das camadas pobres, é a possibilidade dar para merecer reconhecimento, afinal de contas, para ser. O autor, pautado na teoria da dádiva, e na teoria do reconhecimento social de Axel Honneth, parte do pressuposto de que somente é possível a relação se se tem algo para dar. O poder dar é o início do círculo da dádiva: *dar, receber, retribuir*. O neopentecostalismo permite ao pobre vivenciar o sentir-se reconhecido, mobilizando-o mediante uma forte experiência de fé a ter a possibilidade de ser merecedor do reconhecimento, tanto divino quanto humano (da comunidade de fiéis a que ele se insere), mediante o ato de dar (SILVA, 2006). Ainda, lembramos que o reconhecimento passa para este autor pela efetiva melhoria das condições objetivas de existência dos indivíduos. Assim, o reconhecimento vincula estreitamente a economia e a conduta religiosa (SILVA, 2007b).

Por fim, entendemos que a análise de Drance Elias da Silva, além de altamente inovadora e instigante, se pauta por uma lógica da “curvatura da vara”. Ele entende que a lógica da dádiva subverte a forma de trato com o dinheiro no capitalismo, porque no ato da oferta o indivíduo estabelece uma relação de gratuidade com o dinheiro, o que seria contrário à maneira como o dinheiro se apresenta na nossa sociedade. No entanto, devemos lembrar que poder ter o dinheiro para realizar a oferta significa uma forte mobilização do fiel para se inserir na lógica de trabalho que caracteriza a sociedade capitalista, o que nada tem de gratuito, porém muito de sagrado. O “pedaço arrancado de mim” que se entrega em sacrifício é fruto desse trabalho e não deveria ser desarticulado do ato da oferta. Ainda, lembramos que a oferta no neopentecostalismo é uma experiência de fé de alto risco, principalmente para as pessoas que vivem em situação de miséria, porém justamente o que dela se espera é a possibilidade de poder sair dessa condição, o que significa, como o próprio autor afirma, que as bênçãos esperadas também são de ordem econômica, porém não somente. Portanto, nos parece uma leitura um tanto apresada a afirmação que a relação com o dinheiro no ato da oferta se contrapõe à lógica do dinheiro na sociedade capitalista. A seguir apresentaremos uma síntese dos nossos registros de campo para ilustrar o momento da devolução dos dízimos e das ofertas, os atos sacrificiais que têm o dinheiro como mediador com o Divino.

Registramos por diversas vezes no nosso diário de campo a recorrência na fala do bispo sobre a necessidade de devolver os dízimos e as ofertas. É também freqüente a crítica à Igreja Católica por pregar a pobreza contra a Vontade Divina, e que se expressa em frases como: *“(os padres da igreja católica) até fazem votos de pobreza, mas quem faz votos de pobreza não vive como pobre”* (Diário de campo 21/08/2005). A leitura da já citada passagem de Malaquias é muito freqüente nas diversas reuniões da IURD, o especialista religioso adverte contra sempre com relação aos riscos que se corre por não cumprir com esse mandato divino, destacando que o gafanhoto devorador somente pode ser repreendido por esse meio. O bispo insiste que o sacrifício financeiro tem que não pode ser de algo que esteja sobrando, mas daquilo que falta, tem que ser o melhor de si. Para tanto se vale seguidamente da comparação com o sacrifício de animais relatados no Antigo Testamento, nos quais não se permitia o animal coxo, tinha que ser o melhor do rebanho. De igual maneira nós não podemos, diz ele, entregar a Deus o que nos

incomoda, mas temos que apresentar a Ele o que de melhor nós temos. Para exemplificar o significado do sacrifício monetário e a relação com a crítica de que é alvo a igreja recorremos a uma passagem do nosso diário de campo:

A oferta (diz o bispo) não é da Igreja é um sinal de sacrifício para com Deus. Tem aqueles que dizem que nós roubamos dinheiro das pessoas, é porque não conhecem a bíblia. “O dinheiro serve para pagar as contas da igreja, mas é um dinheiro de Deus, não da igreja”. Depois acrescenta que aqueles “pastores” que violam a lei de Deus e usam o dinheiro para fins particulares são condenados por Deus. (Diário de campo 12/08/07)

Esse discurso tem um alto grau de plausibilidade que pode ser observado no momento que antecede ao início da reunião. Registramos freqüentemente que as pessoas realizam um controle mútuo da fidelidade nos dízimos e nas ofertas, se perguntando umas às outras se levaram ou já devolveram os dízimos e as ofertas. No momento da realização das ofertas o número de pessoas que realiza é praticamente total, são exceções as pessoas que não realizam nenhuma oferta, bem como são alvos dos olhares atentos dos demais presentes. Quando os fiéis deixam suas poltronas para depositar o envelope com o dízimo ou com a oferta ou a nota de dinheiro no alforje ou no altar notamos sempre caminham com passos firmes, postura corporal ereta, frente alta, semblante de alegria e segurando firme o envelope com a mão, demonstrando a fé depositada nesse ato, que, entendemos não pode ser reduzido a uma simples troca calcada no cálculo econométrico, nesse momento percebemos a entrega do “melhor de si”, como incasavelmente repete o bispo. Para encerrar este tópico apresentamos um registro do momento da oferta em que o papel do dinheiro como mediador com o Divino aparece claramente:

Na parte final do culto, acontece a oferta. A peculiaridade de hoje da oferta é a forma como ela é realizada. Primeiramente o Bispo introduz esse momento dizendo que o altar é o lugar do sacrifício, o lugar onde se oferece o sacrifício a Deus. Na seqüência pede para o púlpito ser retirado do centro do altar, o que é feito prontamente por pastores e obreiros que correm até o altar para fazer o que o Bispo solicitou. Depois o Bispo procura a Bíblia que estava no púlpito, abre ela, e a lança ela no centro do altar. Sem olhar para o público, ele se ajoelha e fica olhando para a Bíblia. Nesse momento um homem adulto, aparentemente de classe média-baixa (por causa da roupa calça jeans, camisa, gestos) fica em pé e ostensivamente tira a sua carteira do bolso demonstrando que irá dar sua oferta. Nesse momento diz que quem tem R\$ 100 ou mais que suba até ele e deposite o dinheiro em cima da Bíblia. **Vê-se de forma clara a relação entre o sagrado e o dinheiro, o dinheiro enquanto mediador dos homens com Deus. Vincula-se diretamente o elemento mais sagrado da igreja,**

a Bíblia, com o mediador com Deus, o dinheiro. (Diário de campo 21/08/05)

4.7. A modo de síntese

Neste capítulo procuramos realizar uma descrição das teologias que fundamentam o neopentecostalismo, priorizando uma exposição descritiva e dando destaque à apresentação das principais idéias defendidas pelo mais importante líder neopentecostal da atualidade, o Bispo Edir Macedo, bem como ilustrando os aspectos mais importantes a partir do material empírico coletado durante o nosso trabalho de campo.

Pudemos perceber como o corpo ganha centralidade nos diversos registros teológicos, tanto na teologia da guerra espiritual, que tem por objeto a eterna batalha contra os demônios que procuram se apossar de corpos para desafiar a ordem do mundo; quanto na teologia da prosperidade, que sacraliza o trabalho e a riqueza conquistada mediante o trabalho. Nesse movimento, o plano imanente adquire centralidade, porque a promessa de salvação não se referencia somente na transcendência, porque “você pode tornar a sua vida um pedaço do Céu”; isto é, cada indivíduo pode ser salvo “neste mundo”, aqui e agora. Sinalizamos que a idéia da cura na tradição cristã, porém agora enquanto salvação imanente, pode ser considerada como um horizonte que articula esses diferentes registros. Mostramos também como as esferas sociais supostamente seculares, que se ocupam dos mesmos objetos das teologias neopentecostais, a biomedicina e a economia, embora se apresentem como espaços autonomizados da religião, são atravessados por marcas, rituais e idéias, de origem teológico-religioso.

Paradoxalmente, o neopentecostalismo situa no âmbito das instituições religiosas aquilo que tradicionalmente se considera profano, a cura dos corpos e a posse de bens materiais; enquanto os economistas e os profissionais que se ocupam com a saúde do corpo, procuram mostrar-se como desvinculados de influências religiosas, quando, em realidade, se movimentam em terrenos que desde a sua gênese estão revestidos de sacralidade. Esse movimento especular entre o neopentecostalismo, por um lado, e a biomedicina e a economia, por outro,

dá mostras de que na alta modernidade a sacralização da imanência é um fenômeno que merece nossa atenção.

Concebemos o conceito de secularização de Giorgio Agamben como uma chave de leitura para amalgamar os elementos acima sintetizados. Ele concebe a secularização como um operador de passagem que desloca forças de um âmbito para outro, que transfere conceitos e suas respectivas potências de um domínio para outro. A secularização age como uma figura espectral que garante a permanência da força significacional, mesmo que o conceito deixe seu contexto original, ou, que, eventualmente, mude sua forma. Na tradição ocidental implica a passagem de forças teológico-religiosas do plano transcendente para o plano imanente, tornando-se assim uma categoria central na política das idéias da modernidade ocidental. Para Agamben (2007b):

A secularização não é um conceito, mas uma assinatura no sentido de Foucault e Melandri (MELANDRI, p. XXXII), isto é, algo que, em um signo ou em um conceito, o marca e o excede para remetê-lo a uma determinada interpretação ou a um determinado âmbito, sem, porém, sair do semiótico para constituir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas deslocam os conceitos e os signos de uma esfera a outra (neste caso, do sagrado para o profano e vice-versa) sem redefini-los semanticamente (p. 16).

Na passagem acima, vemos uma aproximação sobre o caráter que a secularização adquire para o autor, situando-se como uma assinatura que desloca o signo ou o conceito do seu âmbito original de pertencimento para um novo contexto sem, por isso, implicar na criação de um novo significado.

A secularização é concebida como um operador conceitual que permite a passagem de uma força de uma esfera para outra, sem, contudo, modificar sua potência. No registro da política ocidental moderna, essa passagem se realiza de maneira privilegiada do celeste para o mundano, do transcendente para o plano imanente, sem modificar o caráter sagrado das forças deslocadas.

O mundo secularizado é aquele em que as forças religiosas foram deslocadas da transcendência para a imanência e criam a figura paradoxal de um mundo que, por seu caráter sagrado, mantém os homens na impossibilidade de habitá-lo. Isto é, um fora que, tornando-se um dentro, mantém os que estão nele numa relação de exterioridade para com as coisas, e em primeiro lugar com o seu próprio corpo. Na medida que as forças, outrora referenciadas na transcendência, implodem e se situam no plano imanente, criam um entre-lugar entre o homem e o

mundo. Um fora que, tornado um dentro abre um hiato entre os seres humanos e a possibilidade de uso das coisas do mundo.

A religião, longe de estar restrita aos porões da modernidade, continua a conquistar e a imperar no mundo social também neste período histórico revestida, muitas vezes, de outras roupagens. Essa sacralização do mundo, ou como preferimos neste trabalho, essa sacralização da imanência transborda os limites da esfera religiosa, a dimensão cultural-institucional, e inunda o mundo com um caráter religioso. O mundo ocidental, e particularmente o mundo moderno, qual sacerdote secularizado¹¹⁰, guarda uma aparência de total desligamento das suas raízes religiosas, mas não pode deixar de carregar o signo que alerta sobre o seu pertencimento ao âmbito teológico-religioso.

Na atualidade o movimento neopentecostal pode ser concebido como um espaço no qual as forças, deslocadas na modernidade do seu original pertencimento religioso para outras esferas da vida social, retornam a sua verdadeira origem, à esfera religiosa, em um processo de contra-secularização que se materializa nos corpos dos fiéis.

Ao longo da construção da tese percebemos que a restituição desses influxos teológico-religiosos ao seu âmbito original de pertencimento, podia ser pensada a partir do legado da teologia cristã à tradição ocidental, que Giorgio Agamben situa em dois registros, a teologia política e a teologia econômica, bases a partir das quais o pensador italiano construiu seu projeto *Homo Sacer*. No seguinte capítulo nos valem das principais teses dessa obra como horizonte interpretativo do material empírico coletado no campo.

¹¹⁰ Aqui nos valem da imagem criada a partir do conceito de secularização do direito canônico, que concebe esse processo enquanto a passagem de um sacerdote do âmbito religioso para o secular, tendo que, porém, carregar perenemente uma marca que identificava seu antigo pertencimento a uma ordem religiosa (MARRAMAO, 1997).

5. O corpo no neopentecostalismo: na encruzilhada entre a teologia política e a teologia econômica

O corpo no neopentecostalismo, conforme já referido, é o espaço atravessado pelos diversos registros teológicos que identificam e constituem esse movimento religioso e, portanto, pode ser concebido como sua mais forte expressão. Acreditamos que problematizar os diversos investimentos no corpo que se operam no neopentecostalismo à luz das principais teses das obras publicadas do projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, se constitui em um interessante horizonte interpretativo que nos permite ter acesso a uma rica e original compreensão do contemporâneo da nossa alta modernidade.

No entanto, poderíamos ser questionados por sustentar esta opção teórico-metodológica, da mesma maneira como criticamos a corrente mais importante da sociologia da religião brasileira, que analisa o neopentecostalismo a partir de postulados teológicos das igrejas cristãs históricas, tanto a católica quanto as reformadas; isto é, por usar como matriz teórica uma obra filosófica que também demarca uma posição que poderia ser considerada judicativa. Portanto, poderíamos ser inqueridos sobre os critérios que fundamentam a suposta maior legitimidade da nossa opção teórico-metodológica para a compreensão do objeto que investigamos, com relação àquela que fortemente criticamos. Contra-argumentamos que não partimos de Agamben, mas chegamos a Agamben depois de tensionarmos o nosso objeto com outras matrizes teóricas.¹¹¹

Conforme sinalizamos na introdução do nosso trabalho, o pensador italiano Giorgio Agamben tem elaborado uma original leitura da tradição política ocidental, privilegiando, porém, a modernidade. Ele entende que a tradição política ocidental é tributária de dois registros teológicos: a teologia política e a teologia econômica. Ambos os registros constituem os dois vetores de uma ontologia, e se relacionam com o ser e a primazia da pragmática, respectivamente.

¹¹¹ Também vale lembrar que, embora tenha sido educado na tradição católica, atualmente não tenho vínculo com nenhuma denominação religiosa, o que nos permite um grau maior de liberdade porque não temos o compromisso de defender a posição de alguma igreja. Por outro lado, essa postura me permitiu ter abertura para compreender o universo neopentecostal e assumir que a minha história católica in-corporada, que emergiu ao longo do trabalho de campo, não era uma história a ser defendida e considerada parâmetro de verdade, mas a ser compreendida, elaborada e concebida como condição de possibilidade da relação com o campo.

Um conjunto de elementos que emergiram do contato com o nosso campo de pesquisa, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), já apresentados nos capítulos precedentes, a cura como um processo de restituição à normalidade, não somente física, mas também afetiva e econômica, o sacrifício do corpo, a centralidade do corpo como campo da batalha espiritual e a entrega da “vida”, a marcante relação entre sacrifício e dinheiro, a sacralização da riqueza e a vida próspera. Todos elementos vinculados à sacralização da imanência: “aqui e agora”, “neste mundo” (*diesseitig*). Além disso, vimos que o compromisso com a denominação aumenta conforme se eleva o indivíduo na hierarquia eclesiástica, fortemente marcada também pelo carisma dos líderes. Outro aspecto de fundamental importância foi a centralidade da fé prática e a conseqüente desconfiança das elaborações teológicas. Todas essas pistas, quando confrontadas com a contribuição teórica do projeto *Homo Sacer* nos permitiram identificar nessa obra uma valiosa chave de leitura para produzir uma original compreensão do movimento religioso neopentecostal enquanto expressão do contemporâneo.

Nos perguntamos se é possível problematizar a partir da idéia de vida nua a vida que se *entrega* à igreja. Também nos questionamos qual é a lógica do espaço do templo? Será possível pensar no templo como campo? Em outra linha de questionamentos vislumbramos a possibilidade de tensionar a sacralização do dinheiro e da riqueza como uma expressão da sacralização e da entrega da vida operosa para a glória divina.

O tensionamento entre o material empírico e o referencial teórico nos leva a localizar o nosso objeto no plano da herança teológica cristã. Portanto, chegamos ao entendimento de que a idéia de cura religiosa do neopentecostalismo brasileiro, que se materializa no corpo, encontra nos postulados da teologia política e da teologia econômica um solo fértil para ser compreendida e discutida.

Este capítulo se subdivide em três partes. Na primeira recuperamos os rastros da constituição do poder soberano e da inscrição da vida como elemento político originário, que adquire na modernidade sua mais profunda radicalização, e demonstramos como esse percurso se inscreve no registro da secularização. Paralelamente nos valem das principais teses da primeira fase do projeto, referenciada na teologia política, para discutirmos a lógica da vida e do corpo e o espaço do templo no neopentecostalismo. No segundo momento nos valem da análise da teologia econômica para problematizarmos as diversas expressões da

primazia da ação, da operosidade e da glória no movimento neopentecostal. Neste segundo registro a secularização é um vetor, ou como prefere Agamben, uma assinatura que o marca de início ao fim. Finalmente sintetizamos os principais achados da análise do lugar do corpo dos fiéis do neopentecostalismo brasileiro na tensão entre a teologia econômica e a teologia política.

5.1. Vida nua, poder Soberano, estado de exceção e campo: o Homo Sacer o paradoxo da entrega e da captura da vida no neopentecostalismo

As principais ferramentas conceituais da primeira parte do projeto *Homo Sacer* abrem-nos um rico horizonte interpretativo para a compreensão de uma das dimensões em que se localiza a vida no neopentecostalismo: a entrega incondicional dessa vida a um poder absoluto de vida e morte, ao Poder Soberano por excelência, ao poder de Deus.

Poderíamos ser objetados alegando que a produção da vida nua pressupõe um primeiro movimento de redução do humano ao dado biológico, que paradoxalmente é sacralizado e incluído por exclusão na égide da lei, o que não corresponderia com o que acontece no neopentecostalismo, na medida em que, neste caso, a vida não é capturada pela lei, mas em primeiro lugar é entregue voluntariamente por um indivíduo que escolhe a opção que mais lhe apraz dentro do cardápio de serviços religiosos disponíveis no mercado religioso contemporâneo (PIERUCCI, 1996). Nos parece que essa relação de entrega da vida, é condição de possibilidade da captura da vida, e é exatamente essa articulação que expressa de maneira mais adequada a relação entre o fiel e Deus, uma vez que o maior contingente que nutre este movimento religioso passou por um processo de conversão. O trabalho de campo nos levou a entender que os dispositivos religiosos e as disposições incorporadas pelo indivíduo no processo de conversão e adesão à fé neopentecostal leva aqueles que aderem ao neopentecostalismo, a se situarem em uma relação de entrega incondicional da própria vida ao poder divino.

Por esse motivo o questionamento sobre o enigma da sacralização da vida na modernidade, proposto por Walter Benjamin como questão primordial a ser enfrentada para compreender a relação entre a vida e a ordem jurídica moderna,

encontra - assim entendemos - um espaço privilegiado de materialização no neopentecostalismo brasileiro (BENJAMIN, s/d). Se partirmos do pressuposto de que a vida foi sacralizada em âmbitos seculares, não-religiosos, como o direito, a economia e a biomedicina, o que constitui para nós um processo de secularização da sacralidade da vida; o movimento inverso, de restituição da sacralidade da vida à esfera religiosa nos registros da economia e da saúde, que aqui denominamos de contra-secularização da sacralidade da vida, pode ser localizado claramente no neopentecostalismo contemporâneo. Pensando dessa maneira, podemos problematizar que a vida sacralizada se torna, paralelamente, o objeto de disputa e de intervenção das diferentes esferas sociais mencionadas e um o vetor do processo que nesta pesquisa denominamos de sacralização da imanência.

Veremos, ainda, que tanto a adesão do fiel à denominação, quanto a posterior purificação são sempre fortemente marcadas pela relação do fiel com seu corpo, que se torna o campo e o palco da disputa entre o bem e o mal. Nesse sentido, a figura do Homo Sacer é de crucial relevância para ser pensada como a metáfora de quem ingressa na igreja e se situa num limiar entre o humano e o divino, bem como daquele que já tendo aderido precisa estar situado em um processo de permanente purificação.

Paradoxalmente entendemos que a vida que se entrega e é capturada pelo Poder Soberano por excelência, um poder absoluto de vida e morte também pode ser, nas brechas que se abrem na impossibilidade da sua captura total, um momento de abertura para a subjetividade porque foi de-posta a relação do indivíduo com vida mediada lei. A experiência da vida que, completamente desubjetivada no contexto em que impera a lógica da exceção e lei é suspensão, poderia abrir um espaço à subjetividade.

Por outro lado, se a vida se entrega no templo a um poder absoluto de vida e morte, esse espaço pode ser considerado como um terreno em que impera, sem véus, a lógica do estado de exceção, em definitiva, um campo. Esta idéia poderia ser refutada a partir do pressuposto (já referido neste trabalho) de que as instituições religiosas neopentecostais se encontram sob o controle do ordenamento jurídico que sustenta o Estado de direito moderno, e que portanto não seria possível toda e qualquer intervenção sobre a vida nos templos neopentecostais. Entretanto, concordemos parcialmente com essa idéia entendemos que não é tão clara a relação entre a lei e as instituições religiosas. Muito pelo contrário, a intervenção do

Estado moderno nas instituições religiosas é um fértil espaço para pensar o processo de secularização na modernidade, uma vez que são raros os casos em que algum religioso é submetido a um processo penal e condenado por atos de violência física e/ou sexual cometidos contra membros da sua comunidade religiosa. Esse fato talvez nos indique que a disputa moderna pelo controle da vida encontra a esfera religiosa e o Estado moderno, como ator central da esfera política, em permanente disputa e tensão. A seguir apresentaremos os principais conceitos operativos da primeira fase do projeto *Homo Sacer*, com os seus alcances e limites, confrontando-as com a análise do material empírico que coletamos durante a realização do trabalho de campo.

5.1.1. Vida nua e o dogma da sacralidade da vida

Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.

Giorgio Agamben – Homo Sacer

O projeto *Homo Sacer* tem dois pontos de referência, dois campos arqueológicos nos quais Agamben procura as pegadas da constituição da política ocidental: um é o direito e o segundo é a teologia. As obras “*Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua*”, “*Meios sem fim - Notas sobre a política*”¹¹², “*O que resta de Auschwitz*” e “*Estado de Exceção*” têm no direito seu campo privilegiado de exploração. O primeiro, o segundo e o quarto guardam uma relação de continuidade. *Homo Sacer* é o ponto de partida e a abertura do projeto, ao qual os outros dois se acoplam, mas não no sentido de constituírem uma totalidade indivisa, mas como estilhaços que dele partem, revelam desdobramentos e lançam novas luzes sobre as categorias expostas no primeiro livro do projeto. Enquanto isso “O

¹¹² Este livro não faz parte das “obras oficiais” do projeto *Homo Sacer*, porém o consideramos uma fonte de singular relevância para a elucidação de categorias centrais do projeto. Este é um dos raros momentos em que Agamben arrisca esboçar algumas perspectivas possíveis para uma outra política e dá indícios de um projeto teórico a realizar. Também merece ser apontado, embora não faça parte do projeto, o livro “*O aberto*” no qual é problematizada a relação entre o homem e o animal e no qual o conceito de vida e de falta de obra (*desouvement*) são fundamentais.

que resta de Auschwitz” (AGAMBEN, 2008a) pode ser lido sobre um experimento de linguagem sobre a vida nua que nos mostra a sua indecibilidade, o seu caráter inefável, como o qual, paradoxalmente, a experiência da linguagem se relaciona inexoravelmente. Nesta obra vemos que a vida nua comporta um inefável porque aquele que é seu testemunho privilegiado foi morto, e quem continua a viver nunca pode apreender na linguagem a experiência do entre-lugar em que foi lançado o muçulmano, o *Muslim*¹¹³. Assim, esta obra é uma experiência do limite da linguagem com o objeto da primeira parte do projeto, a vida nua e o estado de exceção, apontado-nos os limites daquilo que pode ser dito sobre ele.

Na primeira parte deste capítulo, e tendo como referência as obras supracitadas, propomo-nos demonstrar que a vida nua produzida no e pelo estado de exceção tornado regra, pode ser inscrita no registro da secularização, neste caso, no sentido da política para a ciência, sem que percam totalmente seus vestígios religiosos. Entendemos que a vida nua pode e deve ser concebida como um conceito político secularizado, para, paralelamente operar com ela como uma chave de leitura do lugar do corpo no neopentecostalismo brasileiro.

Uma motivação central no livro *“Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua”* (doravante HS), é realizar uma escavação, um trabalho arqueológico a partir do problema aberto por Walter Benjamin sobre a origem do dogma da sacralidade da vida. Nesse ponto, concordamos com Bolton (2005), que entende que a principal vida de acesso a essa obra é o legado benjaminiano. O autor mostra-nos como algumas das categorias centrais da obra são uma continuação do projeto aberto por Benjamin em textos chave como *“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”*, *“Para uma crítica da violência”*, *“A origem do drama barroco alemão”* e *“Sobre o conceito de história”*. Além disso, esse problema é situado por Agamben no contexto da política ocidental, e não tão somente na política moderna. Para realizar essa operação, a política, seguindo e alargando a proposta foucaultiana, é entendida como biopolítica, isto é, como a politização do dado biológico do humano, da zoé, politizando assim o que é, por definição, impolítico.

¹¹³ O *“muçulmano”, o Muslim* (em alemão) é uma figura liminar e paradigmática dos campos de concentração nazistas. Um ser excluído do grupo que era uma mera sobrevivência, uma figura espectral que se situava no limiar entre a vida e morte.

Em “*Para uma crítica da violência*” identificamos o ponto de partida desse problema. Benjamin salienta como a vida reduzida a “mera vida”, a uma “vida desnuda”, *bloß Leben* é revestida de sacralidade, tornando-a superior à vida justa.

Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión citada (refiriéndose a la dignificación de la existencia en cuanto tal). [...] En efecto, el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre; ni con desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física (BENJAMIN, s/d, p. 17).

O autor continua indagando sobre a inverdade do caráter sagrado da vida humana, de forma particular quando reduzida a um “mero viver”, principalmente porque é nesse viver que o ser humano é mais vulnerável, mais exposto à violência perpetrada por outros seres humanos. Por outro lado, ele reconhece a impossibilidade de tornar sacro qualquer ser vivo pela e na vida nua. Nesse ponto, o autor postula: “*Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida*” (*Ibid.*, p. 17). Na não-coincidência entre a vida nua e o homem sinalizada pelo filósofo alemão, identificamos os rastros do problema que será alargado por Agamben, recorrendo às obras de Michel Foucault e Hannah Arendt. No filósofo italiano o “dogma da sacralidade da vida” é situado na esfera do poder soberano que alcança sua mais autêntica expressão no estado de exceção que se tornou regra e que gera o campo como o espaço da sua realização.

A compreensão da origem do “dogma da sacralidade da vida” deve ser situado no horizonte da obra. HC comporta três movimentos, o primeiro deles é dedicado a “*uma análise da estrutura originária do poder soberano e da lógica paradoxal da lei*”, o segundo apresenta uma “*genealogia da sacralidade do homo sacer enquanto figura emblemática da captura da vida por parte do poder*”; e o terceiro realiza “*uma espécie de fenomenologia/topologia de algumas situações biopolíticas emblemáticas, cujo ancoradouro é a identificação da ‘matriz política em que ainda vivemos’ (HS., p. 19) no campo de concentração*” (MARCHESONI, s/d)¹¹⁴. Esses três aspectos constituem para Marchesoni (s/d) a tríplice raiz “lógica, genealógica e fenomenológico-topológica” da política moderna, que assume os contornos de biopolítica.

¹¹⁴ Acompanhamos a leitura do original com a tradução realizada pelo do Prof. Dr. Selvino J. Assmann.

Para realizar seu projeto arqueológico sobre a sacralidade da vida Agamben vale-se da perspectiva foucaultiana que entende a política moderna como biopolítica. Como Foucault nos diz no curso ditado no *Collège de France* no ano de 1976 publicado sob o título: “*Il faut défendre la société*”¹¹⁵

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico. (FOUCAULT, 2001, p. 217)

Essa assertiva que inscreve a vida da população sob a égide do Estado marca o evento decisivo no advento da modernidade. A vida passa a ser um capital a ser vigiado, controlado e potencializado pelo poder estatal. Essa nova tecnologia que Foucault incorpora na sua analítica do poder visa superar ou talvez complementar o poder disciplinar, atuando sobre a população e não apenas sobre o indivíduo.

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. [...] Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. [...] Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una **biopolítica de la especie humana** (Ibid., p. 220 – o negrito é nosso).

A nova tecnologia de poder que protagoniza a política moderna, a biopolítica, a partir do século XIX, para Foucault toma sob seus cuidados eventos decisivos da vida da espécie humana como o nascimento, a reprodução, a morte e principalmente o prolongamento da vida. Esse deslocamento é concebido por Foucault como uma mudança do direito de soberania. Se até o século XIX esse direito estava marcado pelo princípio de “fazer morrer e deixar viver”, nesse período

¹¹⁵ Citamos o título em francês por nos parecer mais importante para representar o espírito da obra. A tradução literal do título “*É preciso defender a sociedade*” é mais eloquente que o título que recebeu nas traduções espanhola e portuguesa, “*Defender la sociedad*” e “*Em defesa da sociedade*”, respectivamente.

surge um novo princípio, que não necessariamente vai substituir o anterior, mas o “penetraria, atravessaria, modificaria”, e que, afinal de contas, o inverteria passando a ser o direito de soberania explicitado como um poder de “fazer viver e deixar morrer”. *“El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.” (Ibid., p. 218)*

Dois aspectos considerados decisivos por Foucault vão ser retomados por Agamben: por um lado a inscrição da vida no campo da política e, conseqüentemente, o ordenamento jurídico-político que dá sustentação a essa inscrição, a teoria da soberania¹¹⁶. É justamente no campo do direito que são realizadas as escavações que permitem ao autor realizar uma original e incisiva releitura do paradigma da soberania na modernidade.

Diferentemente de Foucault, Agamben não segue uma perspectiva analítica para desvendar as tecnologias de poder produzidas na e pela modernidade. Sem desconsiderar as diversas tecnologias de poder propostas por Foucault, mas tomando-as como ponto de partida, ele opta por explorar e desvendar o momento em que essas mesmas tecnologias encontram sua matriz geradora. Para o autor, na obra foucaultiana é possível identificar dois vetores de pesquisa: um que se orienta por uma perspectiva de totalidade, no qual se enquadram as técnicas políticas, e um segundo, que opera no plano subjetivo, as tecnologias do eu. Todavia, ficou em aberto explorar o horizonte de convergência entre ambos os registros (AGAMBEN, 2002, p. 13). A partir dessa pista aberta por Foucault, Agamben entende que, para além de uma analítica do poder, se precisa caminhar rumo a uma teoria unitária do poder.

Com base nesse entendimento, abre-se o objeto da investigação desenvolvida em HC:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-político institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás **que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.*** (Ibid., p. 14 – negrito nosso – itálico no original)

¹¹⁶ Agamben se reconhece em diversos momentos como um continuador da obra foucaultiana (AGAMBEN, 2004; SAFATLE, 2005). Particularmente ele entende que dois campos inexplorados pelo filósofo francês tornaram-se férteis espaços de pesquisa arqueológica, o direito e a teologia.

Destacamos a passagem acima porque, ao mesmo tempo que apresenta o objeto da obra que ora discutimos, nos abre o ponto de ancoragem no qual a pesquisa se abre para a compreensão da sacralidade da vida humana no contexto da política ocidental, *o poder soberano*.

Pensamos que a idéia de unidade em Agamben não se situa no ponto em que técnicas políticas e tecnologias do eu convergem ou se articulam a partir de mecanismos e dispositivos de poder, mas o que está em jogo é a potência dos conceitos e sua estrutura, que se revelam em figuras paradigmáticas, que, nem sempre com as mesmas roupagens, mas sim com a mesma potência, emergem ao longo da história da política ocidental. Em outras palavras, para Agamben trata-se de des-vendar a potência sobre a qual se assenta, mesmo que oculta, a política ocidental, e que em tempos modernos se mostra na sua plenitude. É fundamental lembrar que a condição de possibilidade dessas figuras é a linguagem, são figuras que articulam na medida em que seu potencial significante excede os significados que se expressam em um ou outro caso. Portanto, uma crítica ao conceito de biopolítica em Agamben e a sua pretensa unicidade não pode se limitar à falta de descrição dos mecanismos de poder, mas deve considerar a própria relação entre política e linguagem. Uma pergunta que podemos considerar fundante da obra de Agamben é “o que significa: eu falo?” (AGAMBEN, 2004a, p. 217) como a questão que deve ser feita sempre que se pergunte “como a política é possível?”.

Enquanto Foucault entende que na modernidade se opera uma passagem do paradigma de soberania para de governo, Agamben entende que a relação entre esses dois paradigmas é muito mais complexa, e tal complexidade ganha densidade na medida em que os campos de escavação arqueológica vão sendo explorados. O poder soberano, longe de ser superado na modernidade, nela encontra sua mais plena realização, fazendo com que a potência de que está investido emergja à plena luz e invada o espaço político de maneira totalizante.¹¹⁷

¹¹⁷ Esse percurso levará o autor a realizar algumas correções de rota sobre a supremacia do poder soberano, identificado com a teologia política, sobre o governo dos homens, a governamentalidade, identificado com a teologia econômica. Em um primeiro momento essa relação está centrada no poder soberano, enquanto nas obras mais recentes observamos uma inversão na correlação de forças. (Ver AGAMBEN, 2005a, 2005b). Ampliaremos essa discussão no próximo sub-capítulo.

5.1.2. Logos e bíos: a máquina antropológica ocidental

Mesmo que seja reconhecido que na modernidade o dado biológico se torna o elemento político por excelência, a estrutura que é condição de possibilidade da politização da vida encontra suas origens no pensamento grego, particularmente em Aristóteles. Dois registros aristotélicos são constitutivos dessa estrutura: o homem como ser da linguagem, do *logos*, e como ser político, cuja acessibilidade à política está dada pelo seu ser de linguagem. Assim, a metafísica ocidental marca o surgimento do humano por uma dupla exclusão inclusiva, que acontece na passagem da voz à linguagem, da *phoné* ao *logos*, e da *zoé* ao *bíos*. Stefano Marchesoni resume bem esse processo de dupla articulação:

A tradição ontológica e a tradição política que delimitam o espaço (que se desloca incessantemente e em permanente desterritorialização) do Ocidente acabam reconduzidas por Agamben a dois fenômenos originários, ou melhor, a duas práticas de escritura complementares, unidas pela mesma lógica (a lógica do “fundamento negativo” ou da negatividade do fundamento, que é, aliás, a violência do fundamento):

- a inscrição do ser vivo na ordem do *logos* (pense-se na determinação aristotélica do homem como “o ser vivo que tem a linguagem”);
 - a inscrição do ser vivo na ordem do *nómos* (pense-se na determinação aristotélica do homem como “ser vivo político”).
- (MARCHESONI, s/d)

Na “negatividade do fundamento”, a que se refere Marchesoni, está implicada a “violência do fundamento”. Isto é, a produção da humanidade do homem, que encontra suas raízes na metafísica ocidental, exclui incluindo e inclui excluindo. Esse dupla operação é constitutiva do poder soberano que captura a vida na sua exclusão. Portanto sem a recuperação da matriz antropológica, ou, como prefere Agamben, da “máquina antropológica” que tem seu principal ponto de ancoragem na concepção antropológica de Aristóteles, os arcanos do poder soberano ficariam obscurecidos.

A humanidade do homem é fruto da exclusão da animalidade do homem, de uma dupla exclusão, da *zoé* e da *phoné*, que dão lugar ao *bíos* e ao *logos*. Essa é a matriz da biopolítica que funda a política moderna e se mostra sem véus na contemporaneidade.

Toda la articulación del viviente en ciudadano, comportará, a su vez, una separación de algo así como una animalidad. Por ello, si la

política occidental ha supuesto, desde siempre este dispositivo de separación-articulación, es porque ésta no tendría sino un carácter, estricta y originariamente, *biopolítico*. (BOLTON, 2006, p. 4)

A política ocidental fundada nesta operação metafísica não pode ser outra senão desde sempre, bio-política, porque a vida está desde sempre implicada na esfera do poder soberano. “*A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si próprio a vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva*” (AGAMBEN, 2002, p. 16). A condição de possibilidade da vida política qualificada, *bíos*, é a exclusão inclusiva da esfera da *pólis*, da animalidade do homem, da sua *zoé*.

Este aspecto, embora não faça parte das preocupações centrais do trabalho, emergiu durante o processo de investigação, possibilitando-nos novas perspectivas interpretativas. Se a *zoé* coincide com a *phoné*, sendo o fenômeno da relação entre voz e linguagem central na constituição da máquina antropológica ocidental, perguntamo-nos como esse problema se situava no neopentecostalismo. Identificamos que nos momentos de oração da IURD a tensão entre voz e linguagem se torna importante, especialmente para aqueles que foram batizados com o Espírito Santo.

O batismo com o Espírito Santo é um momento de capital importância no neopentecostalismo. Nele o corpo do fiel que buscou ardentemente a Deus e é escolhido por Ele, torna-se Templo do Espírito Santo. Como já dissemos, a marca do batismo é o falar em línguas, a glossolalia. Nesse momento, que emula o evento de Pentecostes, os batizados recebem o dom de falar em línguas estranhas, cujo significado permanece oculto para o próprio indivíduo. Quando analisado esse processo à luz da tensão entre voz e linguagem, fica-se em uma posição de indecibilidade.

Abriram-se para nós alguns interrogantes como: seria o ato de falar em línguas estranhas um momento em que o corpo, tomado pelo Espírito Santo e completamente dessubjetivado, coincidiria com a *zoé*, e a *phoné* que com ela se articula emergiria como a expressão dessa condição corporal? Isto é, *phoné* e *zoé* coincidiriam no momento do batismo com o Espírito Santo e, portanto, nos permitiriam pensar que aí se faria presente o movimento da produção da vida nua, a redução da vida humana à mera vida biológica, a um ser desprovido de linguagem para ser entregue a um poder absoluto de vida e morte, ao Poder Soberano por

excelência? Por outro lado, também vislumbramos a possibilidade de pensar esse momento como o espaço de abertura para a experiência da voz como pura medialidade, como potência. Essa ambigüidade constitutiva do batismo no Espírito Santo abre-nos o horizonte da problematização da vida no neopentecostalismo, situada no limiar entre a entrega i-mediata a um poder de vida e morte, como vida nua, e as dobras dessa condição nas quais seria possível situar a possibilidade da experiência da vida dessubjetivada, da pura imanência (AGAMBEN, 2007d).

Na entrevista que realizamos com a obreira Camila da IURD tivemos uma relevante pista nesse sentido, e que transcrevemos literalmente a seguir:

Por isso que nas reuniões da Igreja Universal, como de outras igrejas também, tem o momento da busca do Espírito Santo. E aí busca, e não tem uma coisa assim que você sente arrepios, você sente um calor, não, não existe nada disso. Sabe assim? Você fica descontrolado, né? Tem algumas igrejas que você fica irritado, não! **O Espírito Santo entra e você domina o Espírito Santo, não é o Espírito Santo que te domina, que te derruba no chão, não. Você que domina!.** Né? E aí quando você começa a adorar, a louvar a Deus e tal... de repente flui da tua boca naturalmente (ênfatisa) umas línguas estranhas. Né? Que é uma coisa assim... se eu quiser falar contigo agora línguas estranhas, eu falo. Não preciso me concentrar... sabe assim? Não! Nada disso, entrar em transe, não, não existe isso (risos). Não, nada disso. **Se eu quiser falar em línguas estranhas com você, eu falo porque o Espírito Santo está em mim.**

E depois continua:

Agora tu quer que eu fale em línguas? Falo... (sorri) Algumas palavras, tipo assim, você fala; você entende o que você fala? **Não, não entendo. É o Espírito Santo que fala por meio de você, não entendo o que eu falo.** Não sei o que tô falando!, entende? Assim: (fala em línguas, é parecido com o som de uma língua hebraica – tem um som harmonioso) Entende? É isso, é mais ou menos isso. Agora se você me pergunta: você sabe o que você está falando. Não, não sei. **Porque a palavra de Deus disse que o falar em línguas é para edificação própria.** O Diabo não entende o que você está falando, eu não sei o que estou falando, mas o meu espírito e o Espírito de Deus se comunicam. (Camila – obreira da IURD)

As passagens acima nos revelam uma singular expressão da relação ente voz e linguagem. As “línguas estranhas” são um momento em que o indivíduo, tomado pelo Espírito Santo, torna-se um instrumento deste, porém ao mesmo tempo ele mesmo pode dominar o Espírito e determinar o momento em que ele mesmo será espectador da própria fala. Essa relação paradoxal do fiel que foi batizado com o Espírito Santo nos parece uma importante referência para o problema que orienta nosso trabalho. O corpo tornado Templo do Espírito Santo pode ser pensado como

o limiar entre a *phoné* e o *logos*, e, com o par que com ele se articula, *zoé* e *bíos*. Sem, no entanto, poder decidir se neste caso vemos o triunfo da *zoé* e da *phoné*, por sobre o *bíos* e o *logos*, ou vice-versa. Ousamos pensar que no neopentecostalismo essa relação precisa ser concebida a partir da permanente tensão entre ambos os pares.

Também merece ser destacado o papel do ato de falar em línguas estranhas para edificação própria. A edificação implica o fortalecimento espiritual contra os espíritos malignos que habitam o mundo. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de interpretar o batismo com o Espírito Santo e o falar em línguas como momentos nos quais o corpo é expropriada do sujeito que o habita e entregue diretamente ao Poder Soberano, reforçando nosso argumento anterior.

O fiel que é batizado com o Espírito Santo e se torna, literalmente, porta-voz do Espírito, passa por um processo de exclusão da própria linguagem para se colocar em relação com uma voz originária.

O único autor de que temos conhecimento que se ocupou com um problema semelhante é André Corten. Ele entende que no neopentecostalismo brasileiro, pode ser identificada uma protolinguagem política, abrindo perspectivas para uma nova política, sem, contudo, poder afirmar se “para bem ou para mal” (CORTEN, 1996). Este autor tem como referência central para pensar a política na modernidade a auto-afirmação da modernidade, isto é, a dissociação da política e da religião; e, como contra-ponto, a leitura de Carl Schmitt sobre a teologia política enquanto paradigma político do moderno. Portanto, para Corten, a protolinguagem política do neopentecostalismo seria “para o bem” se potencializasse a afirmação de movimentos que realizassem o projeto moderno de uma política construída por sujeitos racionais e autônomos. O contrário seria alimentar um retorno a formas pré-modernas de realização da política, em que linguagem equivale a irracionalidade.

Em um momento inicial do livro aqui referenciado Corten, se valendo da analogia com a exaltação da emoção no romantismo alemão e da força de mudança desse movimento, diz: “*A mudança pode ser para o pior como para o melhor. O que parece, em todo caso, é que esta mudança não vai no sentido de uma desintração do religioso e do político, que seria segundo Lefort a garantia da democracia*” (Ibid., p. 15). O autor revela, assim, sua desconfiança para o potencial democratizante e modernizante do neopentecostalismo, assentado na clássica leitura moderno sobre o processo de secularização.

5.1.3. A indefinição da vida

O conceito-chave em torno do qual se constitui este problema, o conceito de vida, permaneceu, justamente, indefinido ao longo da tradição ocidental. Esse conceito emerge na nossa cultura enquanto função que, para ser circunscrita, precisa ser dividida e oposta a si mesma, como vemos na própria ciência biológica que se estrutura a partir de um conceito de vida baseado nas oposições de diferentes modos do viver. No processo de divisão e articulação, a nutrição é, na visão aristotélica que Agamben toma como referência, o ponto de ancoragem a partir do qual se estruturam as diferentes oposições. Isto é, o que pode ser isolado em todos os vivos é o fato deles se nutrirem. Esse é um dos pilares do legado metafísico aristotélico que constitui a máquina antropológica ocidental, o outro, como já referenciamos, é a relação entre voz e linguagem. Agamben resume nossas colocações anteriores dizendo:

Es importante observar que Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida; se limita a descomponerla, gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). [...] Vemos aquí cómo funciona ese principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Éste consiste en reformular toda pregunta sobre el “qué es esto?” como una pregunta sobre “a través de qué cosa [*dià ti*] una cosa pertenece a otra?”. **Preguntar por qué un determinado ser es llamado viviente, significa buscar el fundamento a través del cual el vivir pertenece a este ser.** (AGAMBEN, 2006, p. 32 – negrito nosso)

Se a vida é o fundamento a través do qual o viver pertence ao vivo, e se este viver é aquilo que reside nas margens da *pólis*, podemos dizer que a vida pertence ao âmbito da *pólis* sem estar nela incluída. Essa relação de interna externalidade da noção de vida que atravessa a história ocidental é fundamental para a constituição da nossa tradição política. A emergência da *pólis*, e da *bíos*, da vida qualificada, na antiguidade clássica somente é possível pela sua oposição à *zoé*, à vida natural, e pela exclusão desta última da *pólis*, restringindo-a ao mundo do *oikos*, onde ocupa uma função meramente reprodutiva (AGAMBEN, 2002, p. 9-10).

Entendemos que neste contexto se faz necessário lembrar o conceito de religião defendido por Agamben. Para ele a religião implica em separar e não em

unir. O componente religioso dos atos humanos implica em retirar as coisas do uso comum transferindo-as à esfera divina. Para Agamben (2007a):

Pode se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. **Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. [...]**

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. **Religio não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos.** (p. 65-66 – o negrito é nosso)

Chamamos a atenção para o conceito de religião, porque constitui uma chave de leitura importante para o pensamento de Agamben: na política ocidental é decisiva, para o autor, a separação entre vida e forma, cujo dispositivo se encontra enunciado na história do pensamento ocidental na distinção aristotélica entre *bíos* e *zoé*. Se para Agamben toda separação contém e conserva um núcleo religioso, a “máquina antropológica” ocidental é claramente religiosa.¹¹⁸

Se a vida, que nunca foi definida, é identificada com a função da nutrição nos perguntamos como esta relação pode ser apresentada no neopentecostalismo. Um aspecto central das reuniões da IURD das quartas-feiras e dos domingos é o momento de receber o Espírito Santo. Neste momento somos convidados a nos abraçar. A seguir reproduzimos a passagem extraída do diário de campo de uma reunião de quarta-feira que retrata este momento

O bispo fala suavemente e pede para as pessoas assumirem a posição que acharem mais adequada. Muitas se ajoelham de frente para a poltrona e de costas para o altar. Depois deste momento começa a oração do Espírito Santo (hoje não há Santa Ceia). O Início é com uma música (para mim é nova). Eu fico de pé e com as mãos sobre o coração e a cabeça inclinada para a frente. Sinto nas minhas mãos o coração bater e este sentimento logo se expande para o resto do corpo. Me sinto vinculado a este movimento. O bispo pede “Se você não sabe rezar fala do jeito que você souber. Leva esta música ao teu coração.” A música tem um tom melodioso e fala em um momento “eu não sou nada”. Depois da música o bispo fala em tom

¹¹⁸ Os dois registros teológicos a partir dos quais Agamben realiza sua leitura da tradição ocidental, a teologia política e a teologia econômica, têm alguns pontos de convergência e articulação. Um deles é o conceito de *zoé*. Tanto na resolução da economia trinitária – como veremos oportunamente –, que é a pedra fundamental sobre a qual se constrói o edifício da teologia econômica (AGAMBEN, 2007b), quanto na produção da vida nua, a *zoé*, cumpre um papel central.

calmo, quase sussurrando. A principal idéia que transita pela fala do bispo é pedir para Deus que ele não nos deixe sozinhos, que queremos que ele entre na nossa vida. “Fala do teu problema para ele.”, diz o bispo. A minha fala é sobre a vontade de não ficar sozinho e desconfiado do mundo. Depois se segue outra música, nesta música me empolgo mais que a outra, canto “enchendo os pulmões”. Em seguida segue outra música e depois outro momento de oração. A fala do bispo ganha intensidade e se torna uma exigência para Deus obrar na vida das pessoas que estão presentes. É um tom de fala de “indignação”. Lembro-me dos momentos em que o bispo fala “revolte-se, diga não aceito”. Segue mais uma música. E Depois o momento final. Neste momento o bispo nos orienta a nos abraçarmos “Sinta-se abraçado pelo Senhor! Deixa ele te abraçar”. Durante todo o tempo a fala do bispo é num tom suave de conversa de alguém que está calmo, tranqüilo. Ele pára de falar e pede para todos ficarmos em silêncio e o templo é tomado somente pela música instrumental do órgão. O bispo retoma a fala e diz “me abraça meu pai, o poderoso de Israel, nunca mais vais me deixar”. Ouço muitas pessoas chorarem. Quando abro os olhos todos à minha volta estão enxugando as lágrimas. Esta técnica parece ser extremamente eficaz. Eu me sinto também reconfortado, embora não tenha sentido vontade de chorar, sinto que o problema apontado também me diz respeito e de alguma maneira o que acontece na reunião me faz sentir melhor. (Diário de campo – 10/05/2006)

Nesse momento, somos instados a deixar entrar o Espírito, fazendo com que ele nos “alimente”. A palavra, a música, o canto em louvor e as diversas técnicas corporais empregadas, notadamente o abraço, formam uma rede de elementos que, articulados, convergem na idéia de alimentar o corpo para que, uma vez tornado Templo do Espírito Santo, possa se dedicar ao trabalho na Terra para a Glória de Deus.

A idéia de ser nutrido pelo Espírito Santo é uma constante no universo neopentecostal, não somente na IURD. Podemos marcar aqui um movimento que poderia ser formulado da seguinte maneira: a vida que entregamos a Deus é o que, paradoxalmente, nos alimenta; o que nos alimenta, a nossa vida, é o que separamos e opomos a nós mesmos, entregando-o no altar a Deus em sacrifício. Ainda, a nutrição é sempre a referência da convergência entre o corpo e o Espírito, e o coração é o espaço em que essa relação torna-se indiscernível. O coração se apresenta como o lugar por excelência em que o espiritual e o corporal convergem, aspecto que está presente ao longo da tradição ocidental. Na entrevista realizada com a obreira Camila também identificamos essa dimensão:

Desde menina... Eu estudava em um colégio de freiras, católicos, e existia uma freira que aos domingos de manhã ensinava a palavra de Deus. E eu tinha muito interesse por isso. E eu sozinha, meus pais

dormindo e tal... eu levantava e oh!... ia embora. E era longe, e eu ia a pé. E era bem cedinho, sabe Santiago. E **eu comia aquelas palavras e entravam no meu coração.** [...] E... **aquilo me alimentava. Eram histórias bíblicas. Contava histórias bíblicas.** Do cego, do paralítico, do coxo... das pessoas que quando Jesus estava aqui na Terra se encontrava e operava os milagres. (Camila – Obreira da IURD)

Recuperamos a fala de Camila porque, embora a experiência tenha ocorrido quando ela ainda tinha vínculos com a Igreja Católica, ela recupera, atualiza e significa esse momento da vida como o ponto de partida na sua vida para uma relação direta com a palavra divina. É notável neste caso a forte relação entre palavra divina, alimento / nutrição e coração. O alimento espiritual nutre corpo e espírito, os quais se fundem no coração. Por outro lado, destacamos na fala de Camila a atualização da lembrança de histórias bíblicas de milagres de cura. Essa associação pode ser um indicativo de que a palavra que nutre é, paralelamente, aquela que restitui o corpo à normalidade, isto é, nutrir equivale também com normalizar. Dito de outra forma, o corpo nutrido também é o corpo que foi restituído ao funcionamento normal, à ordem natural das coisas do mundo.

A leitura agambeniana sobre o conceito de vida que, sem nunca ter sido definido, foi entendido a partir da função nutritiva, tornou-se um horizonte interpretativo relevante para nos aproximarmos da idéia de vida que se faz presente no movimento neopentecostal e que, como veremos, nos permite articular a lógica em que se inscreve a vida no neopentecostalismo na tensão entre teologia política e teologia econômica.

5.1.4. O soberano: a vida capturada/entregue a um poder absoluto de vida e morte

Até agora, vimos como na tradição ocidental de pensamento está presente, desde seu nascimento, o problema da politização da vida natural, como condição de possibilidade da existência da vida qualificada, e procuramos situar o neopentecostalismo nesse contexto. A seguir avançaremos no sentido de identificarmos a figura do soberano no pensamento agambeniano e pensaremos essa figura no universo neopentecostal.

A ponta do novelo da soberania em Agamben é, por assim, dizer, bifronte. Talvez seja melhor situar esse problema não como duas pontas, mas como a tensão resultante de uma luta estratégica entre o arquiteto do edifício jurídico do nazismo, Carl Schmitt, e o filósofo frankfurtiano Walter Benjamin. Vejamos a seguir algumas passagens do livro “Teologia política” do jurista alemão.¹¹⁹

Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. (SCHMITT, 2006, p. 7)

A exceção é mais interessante que o casal¹²⁰ normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. (Ibid., p. 15)

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. (Ibid., p. 35)

Por outro lado, na oitava tese do texto de Walter Benjamin “*Sobre o conceito da história*” lemos:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1987 p.25).

As passagens acima são cruciais para o início da discussão sobre o poder soberano em Agamben. Partindo de Benjamin, ele assume o princípio de que o estado de exceção tornou-se a regra, e, para desocultar a estrutura jurídico-política que lhe dá sustento recorre a Schmitt, concebendo o soberano como quem decide sobre o estado de exceção. Se a exceção se tornou a regra, o soberano mostra-se claramente como a figura central da política moderna.

Retomemos com mais parcimônia as passagens supracitadas começando por Carl Schmitt. Confrontar-nos com a figura do soberano enquanto aquele que decide sobre o estado de exceção, significa assumirmos um lugar liminar com

¹¹⁹ Para uma leitura da relação entre Carl Schmitt e Walter Benjamin remetemos o leitor ao instigante 4º capítulo do livro Estado de Exceção intitulado “Gigantomaquia em torno a um vazio” (AGAMBEN, 2004, p. 103-122)

¹²⁰ Transcrevemos a passagem literalmente da edição brasileira, mas somos sabedores de que a tradução correta é “caso” (*Fall*) e não “casal”, provavelmente o erro seja decorrente de uma digitação defeituosa.

relação à lei. Pois, decidir soberanamente sobre o estado de exceção significa poder suspender a lei, sem, contudo, situar-se fora dela, mas em uma relação de interna exterioridade. O soberano situa-se fora da lei, sem deixar de a ela pertencer. Assim, ele situa-se em um limiar indecível entre o interno e o externo, desafiando a topologia tradicional, levando-nos para novas formas de representar o espaço do direito. Agamben propõe-nos pensar em uma fita de Moebius¹²¹ na qual interno e externo se tornam indistinguíveis. Por outro lado, a primazia da exceção em relação ao caso normal orienta-nos a pensar que a exceção é o fantasma sobre o qual se baseia todo o edifício da soberania; ela permanece oculta, porém atuante. Uma vez que a exceção é condição de possibilidade do caso normal, o caso normal sem ela se torna indecível.¹²² Ainda, o caso normal equivale à “crosta mecânica da repetição”¹²³, enquanto a exceção, que rompe com ela, atualiza a “força da vida real”. Nessa comparação se esclarece o valor que tem para Schmitt no decisionismo político a relação i-mediata do poder soberano com a vida. Por fim, o reconhecimento explícito de que tanto os conceitos quanto a estrutura do direito moderno são originários do âmbito teológico cristão, nos permite fechar o círculo que situa a legitimação do poder soberano sobre a vida na esfera teológico-religiosa, negando assim qualquer possibilidade de autonomia da modernidade com relação à esfera religiosa.¹²⁴

¹²¹ A fita de Moebius é uma argola de papel com uma volta no meio que não permite distinguir o lado de dentro do lado de fora.

¹²² Vale a pena lembrar que a “Teologia Política” de Carl Schmitt opera no sentido de demonstrar a radical cisão entre a norma e sua aplicação. Schmitt procura demonstrar que toda decisão jurídica é, de alguma maneira, uma decisão soberana. (SCHMITT, 2006, p. 7–33)

¹²³ É interessante notar como diversas obras de Schmitt se constroem sobre o legado weberiano. É evidente nesta passagem a referência à figura weberiana da *iron cage* que impera sobre os homens na modernidade e os leva a reproduzir mecanicamente a lógica do capitalismo. Essa forte referência talvez se deve ao fato de Schmitt ter sido um proeminente aluno de Weber.

¹²⁴ Lembremos que diversas vezes se levantaram contra esta postura. Duas são particularmente relevantes: Erik Peterson, que postulou a impossibilidade de uma teologia política emanada da teologia cristã, e Hans Blumenberg, que formulou a tese da autonomia da modernidade em contraposição aos influxos teológico-religiosos que Schmitt declarava imperarem no âmago da filosofia política moderna. Neste sentido, também entendemos que o problema da secularização é inerente ao projeto *Homo Sacer* e parece que nesta primeira fase é abordado só de maneira tangencial para evitar uma relação de cumplicidade, mesmo que involuntária, com a tese criticada. Notamos também neste momento uma tomada de posição completamente diferente da tradição weberiana que postula a autonomia da modernidade porque assentada em bases racionais, a racionalização do mundo, com relação às origens teológicas da pré-modernidade, notadamente da cristandade medieval. Porém, como vimos anteriormente, pensamos que outra leitura de Weber é possível, e que a diferença com Schmitt reside mais na legitimidade atribuída à modernidade com relação à esfera religiosa e à teologia católica, do que na autonomia da razão com relação à religião e à teologia.

Por outro lado, na oitava tese sobre o conceito de história vemos que Benjamin constata que a exceção se tornou a regra; portanto, vivemos em um estado de suspensão indefinida da lei, na qual a decisão soberana tem força de lei. Também o autor propõe que a superação do estado de exceção não se dá por uma volta à situação de normalidade, mas pelo contrário é a radicalização do estado de exceção que permitirá a passagem do “estado de exceção virtual” para o “estado de exceção efetivo”. (BOLTON, 2005). Nesse sentido, Benjamin assume uma posição que terá continuidade na obra de Agamben. Para aquele o avanço da política não reside em uma restituição ao estado anterior à normalização do estado de exceção, mas na radicalização do mesmo, porque nele emerge o elemento que mostra o caráter ambivalente do nexo entre violência e direito, a *“bloß Leben”*, a mera vida, a vida nua. Portanto, pensar uma não-relação entre vida e direito só pode residir “para além” do estado de exceção virtual e não “aquém” deste. Conforme nos diz Benjamin, a vida nua revela o ponto em que a violência mítica pode ser sobrepujada pela violência divina, apontando o momento efetivo da liberação, qual seja o do fim da sujeição da vida do homem ao direito:

La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. (BENJAMIN, s/d, p. 16)

O ponto decisivo das posturas acima delineadas consiste em determinar a relação entre vida e direito. Schmitt propõe a captura da vida pelo direito por meio das figuras do soberano e do estado de exceção, ou como quer Agamben, empresta legitimidade teológica (ou jurídico-teológica) ao paradigma teológico-político que se funda na exceção soberana. Benjamin, por outro lado, postula uma radical cisão entre vida e direito.¹²⁵ Ambos os autores, porém, compartilham a idéia de que a

¹²⁵ Aqui se mostra o princípio teórico-metodológico agambeniano segundo o qual a superação da política contemporânea não virá de uma reforma do sistema atual, e de uma “volta ao passado”, restituindo a *zoé* e o *bíos* aos seus respectivos lugares originários, mas, pelo contrário, virá da radicalização da situação de exceção, porque ela mostra a toda luz a vida exposta ao poder soberano e o investimento do poder sobre a vida e a abertura para uma vida beata. A desarticulação da “ficção originária” entre vida e direito acompanhará Agamben ao longo da primeira parte do projeto *Homo Sacer*. Esse princípio tem duas referências que operam de maneira, por assim dizer, compensatória. Por um lado, Walter Benjamin, que propõe passar do estado de exceção virtual ao efetivo, e Martin Heidegger, que entende que onde mora o perigo aí reside o que salva. Isto é, a situação de exceção mostra de maneira ímpar a ambigüidade do objeto de investimento da política ocidental, a vida nua, tanto instância privilegiada de realização do biopoder, quanto como espaço de potência da vida.

violência é constitutiva da relação entre vida e direito. No entanto, eles diferem radicalmente sobre a maneira em que essa relação deve se expressar: enquanto Schmitt defende um tipo de violência, caracterizada por Benjamin como violência mítica, que garante a sujeição da vida ao direito; o filósofo berlinês propõe a violência como pura medialidade que, ao contrário de Schmitt, garante a disrupção entre vida e direito, inaugurando o estado de exceção efetivo, estado no qual reside a possibilidade para uma nova política.¹²⁶ Para Bolton (2005, p. 11)

[...] la pregunta que plantea Benjamin es la posibilidad de una violencia que, en cuanto medialidad, sea el momento en que la solución de continuidad violencia-derecho se *interrumpa*: el estado de excepción “efectivo” (wirklich) consiste precisamente en separar radicalmente la violencia del derecho, y dejar así una violencia que no responda a fines, y un derecho que carezca de aplicabilidad.

Agamben situa-se entre esses dois pólos, propondo-se escavar as origens da inscrição da vida no âmbito do direito e desvendar a “ficção” dessa articulação, e por outro lado, continuar rumo à proposta benjaminiana de fundar uma política, em que a vida esteja completamente separada do direito.

Embora Agamben relute no livro *Homo Sacer* em lidar com o problema da herança teológica da modernidade, os autores que originam suas preocupações compartilham a idéia de que o direito é tributário da teologia, secularizando seus conceitos. Parece-nos que ele não consegue avançar decisivamente em situar a relação entre vida e direito fora da herança religiosa e toda e qualquer lógica sacrificial. Acreditamos, que, não obstante o filósofo italiano proponha que é preciso desvincular a inscrição da vida na modernidade de qualquer relação com a religião para evitar que se possa elevar a morte da vida humana, reduzida à condição de vida nua, de vida matável impunemente, à condição de sacrifício, ele não consegue avançar decisivamente em situar a relação entre vida e direito fora da herança religiosa.

A partir da nossa leitura de Agamben, nos parece que é possível reafirmar, como base nos argumentos antes apresentados, que na modernidade se observa uma forte imbricação entre vida, direito e herança teológico-religiosa. Nesse sentido, entendemos que a vida que se joga na modernidade nunca perdeu seu lastro

¹²⁶ Benjamin distingue entre o estado de exceção virtual que é aquele que ele identifica no seu (e nosso) tempo em que rege a sujeição dos homens à lei, mediante a captura da vida. Por outro lado, ele, inspirado em uma lógica messiânica, entende que o estado de exceção efetivo “está por vir”, e terá como marca a superação do estado de exceção virtual pela de-posição da lei, pela disrupção entre a lei e a vida. Será o momento em que o direito será estudado e não mais aplicado.

religioso, mas este permaneceu situado em outros âmbitos e revestido de outras roupagens.

Vale a pena abriremos um parêntese para lembrarmos que a emergência do cristianismo é decisiva para situar a vida humana na esfera do poder Soberano de Deus. Neste sentido, nos parece relevante recuperar o conceito de religião analisado por Émile Benveniste na sua clássica obra sobre o vocabulário das instituições indoeuropéias. Ele entende que o conceito de religião comporta uma ambivalência semântica entre *re-ligare* e *re-legere* (BENVENISTE, 2001, p. 487). Benveniste inova no sentido de ampliar o campo semântico relativo à religião, não o restringindo a um sentido único. No entanto, nos parece que mais decisivo para os fins do presente trabalho é o que o autor nos aponta sobre o deslocamento do uso da palavra na passagem da religião romana para a religião católica. Para o autor, discutindo o uso da palavra entre os romanos, a palavra *religio* “*Indica uma disposição interior e não uma propriedade objetiva de certas coisas ou um conjunto de fé e práticas. A religio romana, na sua origem, é essencialmente subjetiva.*” (ibid., p.490 – tradução nossa). Já a passagem da religião romana para a religião cristã vai instaurar uma reviravolta no uso da palavra, porque o cristianismo estabelece uma relação objetiva entre o fiel e Deus, uma relação de entrega a Deus mediada pela fé. Assim, o conceito de re-ligar adquire um outro sentido, não uma relação de comum-união entre fiéis e Deus, mas uma relação de pertencimento, de inclusão da vida humana na esfera divina, a partir da expropriação da própria vida.

Não é fortuito que seja somente nos escritores cristãos que aparece a explicação de *religio* como *religare*. [...]

Para um cristão, aquilo que caracteriza, com relação ao culto pagão, a nova fé, é a ligação da piedade, essa dependência do fiel frente a Deus, esta ob-ligação (*obbligazione*) no sentido próprio da palavra. (ibid., p. 490-491 – tradução nossa)

O conceito de religião muda com o surgimento do cristianismo. O cristianismo é a religião que vai instituir uma relação de inclusão do homem na vida divina, mediante a entrega da vida humana ao poder soberano de Deus. A figura do soberano discutida por Agamben a partir da leitura de Schmitt, parece estar referenciada nesta fonte. Assim, a relação entre o soberano moderno e os cidadãos guarda, em boa medida, as características acima apontadas, de dependência e de estreita ligação dos segundos para com o primeiro. A tradição cristã, à qual pertence

o neopentecostalismo, é a fonte a partir da qual se constrói o aparato teológico-jurídico moderno, no qual a figura do soberano é central.

Por outro lado, se assumirmos que a da captura da vida na modernidade nunca se desvencilhou completamente das suas raízes religiosas, então temos condições de suspeitar que a nova disputa pela vida dos corpos e nos corpos, que é travada atualmente pelo neopentecostalismo brasileiro, pode ser uma importante expressão da reinstitucionalização religiosa da relação entre vida e poder soberano. Portanto, a tensão entre a lógica da vida situada no limiar entre o estado de exceção virtual e o estado de exceção efetivo pode ser concebida como constitutiva desse movimento religioso, sem que seja possível decidir qual dos vetores tem maior intensidade. No pentecostalismo de terceira onda, Deus é restituído ao seu papel de Rei absoluto da vida dos homens, ao qual a vida destes é entregue, sendo capturada e sujeita a seu poder absoluto sem a mediação da lei. Paralelamente, nas brechas que se abrem como fruto da impossibilidade da sujeição total, vislumbramos a possibilidade da experiência da vida fora do âmbito da lei. O Bispo Edir Macedo declara que o primeiro sacrifício que devemos oferecer a Deus é a nossa própria vida.

Em primeiro lugar (agrada a Deus o sacrifício), o do nosso corpo, o da nossa vida, nossa força, aquilo que somos fisicamente. A Bíblia diz que devemos adorar a Deus em espírito e em verdade. Nossas ações, nosso caráter e a nossa entrega à obra de Deus são importantes, bem como tudo aquilo que contribui para o bem dos nossos semelhantes, para o crescimento da obra de Deus, e para a sua glória (MACEDO, 1999, p. 35).

Nessa perspectiva, a inscrição da vida no âmbito do poder soberano operada pela entrega da vida a Deus como ato de fé, é a primeira condição para o ingresso no neopentecostalismo. Isso estabelece uma diferença importante com relação a outras igrejas, notadamente a Igreja Católica. Embora os católicos podem sustentar que a Igreja Católica também exige compromissos fortes, o que se verifica claramente em alguns dos seus movimentos, inclusive antagônicos entre si, como a teologia da libertação e o *Opus Dei*, as pesquisas sociológicas demonstram que os fiéis católicos tem uma tendência a frequentar menos os cultos, a ter menor participação nas atividades institucionais, bem como a realizar sacrifícios monetários sensivelmente inferiores aos evangélicos, tanto pentecostais quanto neopentecostais (FERNANDES et alii., 1998), demonstrando um compromisso mais frágil com a instituição religiosa quando comparados com os fiéis da denominações

pentecostais. Vemos nas palavras do Bispo Leandro um claro exemplo do que dizemos:

A minha família tinha um grande vínculo com o catolicismo, porém (ênfatiza) não tinha resultados... Um fé... vazia. (marca) Apenas as imagens, as figuras, sem realmente um resultado na vida. (fala pausada e marcada) Doenças, sofrimentos, perturbações, brigas, vícios, dificuldades. Não havia a presença de Deus. Apenas uma doutrina religiosa. Diferente da **Igreja Universal que não é uma doutrina religiosa, é uma fé prática, uma comunhão com Deus que traz um resultado.** (Bispo Leandro – Líder político da IURD em SC)

Notamos, também, no universo neopentecostal uma identificação sem mediações entre palavra, ação e vida, isto é, a palavra do especialista religioso que age como o soberano nas reuniões tem “força de lei”, sendo sempre uma decisão soberana que tem como seu objeto a vida dos fiéis e o seu agir. Ampliaremos a seguir este aspecto.

5.1.5. A lei suspensa: a normalidade do estado de exceção no movimento neopentecostal

O direito é, para Agamben, um âmbito de fundamental importância na tentativa de decifrar a origem do dogma da sacralidade da vida. Retomemos, então, os apontamentos anteriores a partir da leitura que Agamben realiza deles.

Agamben segue o horizonte aberto por Schmitt sobre a paradoxal figura do soberano que se constitui como aquele que “decide sobre o estado de exceção”, isto é, como quem, estando dentro da lei, tem para com esta uma relação de exterioridade ao ponto de poder suspendê-la. Como nos diz o autor alemão, o soberano, ao declarar o estado de exceção, afirma “*eu, o soberano, que estando fora da lei, declaro que não há um fora da lei*” (AGAMBEN, 2002, p. 23) O estado de exceção é uma condição liminar do direito, que, justamente por isso, é o ancoradouro de toda norma, porque toda norma deve valer não em referência a um caso particular, mas devido à sua potencial universalização. Essa fratura entre caso normal e validade universal pressupõe um elemento extra-jurídico que lhe confere validade, a exceção soberana.

[...] como a linguagem pressupõe o não-lingüístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual (na forma de uma *langue*, ou, mais precisamente de um jogo gramatical, ou seja, de um

discurso cuja denotação atual é mantida indefinidamente em suspenso), para poder depois denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não-jurídico (por exemplo a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção. (Ibid., p. 28)

A fratura entre caso normal e a universalidade da lei revela também a impossibilidade da conciliação entre norma e decisão, e encobre e obscurece a violência que funda o direito e que, como tal, não encontra outro lugar de ancoragem que o estado de exceção enquanto o lugar da decisão *par excellence*.

Lejos de responder a una laguna normativa, el estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal. La laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad, la posibilidad misma de su aplicación. Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación que en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor. (AGAMBEN, 2004b, p. 70)

Portanto, o aparato jurídico-político que dita as regras do jogo da política ocidental está baseado sobre a exceção que implica, como vimos na estrutura da máquina biopolítica ocidental, a inclusão exclusiva da vida dissociada de sua forma, da zoé. A dissociação de vida e forma é condição de possibilidade da estruturação do da máquina de governo moderna. Assim, o poder sobre a vida é o fundamento último da exceção soberana, e, por extensão, do direito.

A afirmação segundo a qual “a regra vive somente da exceção” deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela, e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito **“não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens”**. (AGAMBEN, 2002, p. 34 – o negrito é nosso)

A exceção que suspende a lei está assentada no domínio sobre a vida que alimenta o direito; portanto, decidir sobre o estado de exceção implica tornar indiscerníveis a vida e o direito. “*Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção*” (Ibid., p. 66). Dito de outra maneira, o soberano, na medida em que decide sobre a exceção, des-nuda a vida sobre a qual exerce sua potência. A vida está, desde sempre, pressuposta na exceção soberana, incluída através da sua exclusão e relacionada com o soberano

a partir da sua exposição a um poder incondicional de morte, cuja condição de possibilidade é a suspensão da lei. Nesse movimento de exposição da vida natural a um poder incondicional de morte produz-se a vida nua.

[...] a relação do poder com a vida é chamada “relação de exceção”, designa aquilo que inclui algo excluindo-o. A esfera da vida nua é produzida por essa própria exclusão. A vida nua é então a prestação originária do poder. A noção de vida nua se distingue da vida natural: é a vida enquanto exposta ao poder e a sua potência, assim, enquanto exposta à morte. (GENEL, 2004)¹²⁷

Se desde os primórdios da tradição ocidental a distinção entre *zoé* e *bíos* é condição de possibilidade da emergência da *pólis* e a vida nua é uma produção originária do poder soberano da nossa tradição política, esse quadro adquire feições particulares na contemporaneidade. A alegação contemporânea da permanente ameaça terrorista que representam os grupos armados islâmicos como o Hamas, o Hezbollah, a Al-Jihad e a Al Qaeda, que é utilizada na retórica política das grandes potências mundiais para legitimar suas intervenções militares de diversos pontos do planeta, é uma atualização e continuação do paradigma de segurança como técnica de governo que impera ao longo do século XX: “[...] *en todas las democracias occidentales, la declaración del estado de excepción está siendo progresivamente sustituida por una generalización sin precedentes del paradigma de seguridad*” (AGAMBEN, 2004b, p. 44).

Essa lógica de funcionamento da política ocidental moderna revela que o estado de exceção tornou-se a regra. *O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*. (AGAMBEN, 2002., p. 175)

Essa definição, longe de ser uma anomalia da política ocidental, e particularmente da política moderna, é seu “paradigma”¹²⁸ de governo. Assim, a guerra civil, pressuposta por ele, não é mais nacional, mas universal e torna-se a instância de legitimação da normalização da exceção. No nosso caso, a

¹²⁷ Acompanhamos a nossa leitura com a tradução do francês para o português realizada por Vinícius Nicastro Honesko.

¹²⁸ Agamben entende que seu trabalho é “paradigmático e arqueológico”. Por paradigma o autor entende o seguinte: “Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente “ejemplo”) es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los caso del conjunto género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto.” (AGAMBEN, 2004b, p. 13). Sugerimos ao leitor a consulta do texto “o que é um paradigma?” (*What is a paradigm?*, no original) disponível no seguinte site: <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm.html>.

consideramos como a referência para fazer uma analogia com a lógica de funcionamento e as relações de poder no neopentecostalismo.

É justamente a metáfora do exército que emergiu na análise do nosso diário de campo. Corriqueiramente, observamos que a relação do oficiante do culto com os obreiros e obreiras era marcada pela obediência e rápida resposta às demandas que eram a eles direcionadas. Também observamos que a postura dos obreiros e obreiras era a de guerreiros preparados para enfrentar uma batalha a cada reunião. Conforme registramos no diário de campo: *“Os obreiros e pastores circulam entre nós, corpos eretos, face séria, mãos ao lado do corpo, atentos a qualquer sinal que identifique a manifestação de um demônio”* (Diário de campo – 25/04/06). A relação de obediência é manifestada sempre como ocorreu na situação que reproduzimos abaixo, em uma reunião de descarrego, de terça-feira

Depois da oração o bispo pede para os obreiros recolherem as rosas para serem queimadas. Nesse momento alguns obreiros entenderam errado e levaram as rosas para serem entregues no dia. Ao ver o equívoco, o bispo disse em tom enfadado que não era para entregar as rosas, que somente seriam entregues no final, mas que era para recolher as rosas que as pessoas tinham levado para serem queimadas. Depois disso diz “tudo bem, está tudo certo”. Os obreiros recolhem as rosas com muita rapidez, até correndo. (Diário de campo – 07/03/07)

Essa postura justifica-se porque o templo é o lugar em que o mal está destinado a ser derrotado, não sem resistir bravamente. A expulsão dos demônios que acontece na reunião de descarrego pressupõe guerreiros dispostos a entrarem em uma luta ferrenha contra um inimigo poderoso, que pode inclusive machucar o seu corpo. Assistimos a uma reunião em que a expulsão dos encostos se mostrou particularmente violenta, permitindo-nos entender melhor ainda que a lógica da guerra subjaz à ordem interna da igreja:

Desta vez os encostos parecem agressivos, avançando sobre as obreiras que cuidam de cada um deles ou tentando agredi-las [...]. [Uma mulher] tenta agarrar a obreira, a empurra contra a parede, grita e joga sua cabeça para trás, fecha uma das suas mãos bate nela. A outra mulher que ficou no meio do altar aparenta voltar, mas em um momento, quando a obreira que a cuida tira o foco dela, arremete contra ela, empurrando-a. Enquanto isso ocorre, o pastor André assume a postura de um guardião, ficando no centro do altar, postura ereta, braços estendidos ao lado do corpo, punhos fechados, camisa arregaçada, olhar fixo como um guarda que cuida do espaço que lhe foi confiado. Espera para ver como evolui a manifestação dos encostos, espera inclusive quando o/a obreiro/a está sendo agredido/a. Quando o “encosto” está se sobrepondo à obreira, espera

subirem obreiros e pastores homens para socorrerem a mulher, e somente quando este auxílio não é suficiente ele entra em ação se aproximando do “encosto” e intervindo diretamente somente uma vez. [...] Começa o momento de expulsar os “encostos” e se trava uma “batalha” entre eles e os pastores e obreiros. A alusão à batalha é freqüente na fala do bispo, desta vez os acontecimentos no altar retratam essa relação de forma evidente. Em um momento o bispo diz “Você tem que entrar na batalha, ninguém vai salvar você. É entrar para o tudo ou nada.” (Diário de campo – 25/04/06)

A periculosidade que comporta a guerra não permite que haja qualquer dúvida com relação às ordens emanadas de quem ocupa o lugar de mando. A voz de quem comanda a guerra torna-se lei imediatamente. Para Agamben, o estado de exceção é o paradigma da política moderna que se materializa sob as roupagens de democracia (AGAMBEN, 2002, 2004). Nas democracias modernas a necessidade de agir na emergência justifica a abolição da lei e o governo por decretos, tornando as relações de poder cada vez mais verticalistas e centralizadas na figura do soberano. Um quadro semelhante podemos ver na IURD. Na entrevista com a obreira Camila, as relações internas da IURD entre pastores e obreiros calcadas na lógica da guerra e a sua relação com a lógica verticalista das relações de poder na hierarquia eclesiástica, que emula a estrutura hierárquica do próprio Céu e do Inferno, foram relatadas de maneira singular:

Tanto que a relação entre obreiros e pastores é “Tropa de elite” mesmo, quer desistir? Não tem problema, e pode ir embora! Não tem esse negócio: “ah, querido...” Não, não existe isso. Sabe? É tropa de Elite, sabe? Você assistiu “Tropa de Elite” (Eu: sim assisti) Então: ou você é de fé, ou você é de guerra, ou você não está preparado para servir à igreja. Porque é assim, é espírito de guerra. Porque a gente brinca, não é a paz do Senhor, é a guerra do Senhor! Entendeu? É que para a gente é muito assim, para frente, vamos embora! É para frente, não posso olhar para trás, é para frente. [...]

Na Igreja Universal funciona tudo com hierarquia, como no Céu também, tem Deus, arcanjos, serafins, querubins, Tem uma hierarquia. Como também no inferno, A gente chama o chefe: “Não, venha o chefe! Então manifesta o chefe” Porque o Chefe que leva todo mundo embora. Porque se a gente liberta só o demônio menor, o chefe fica e a pessoa não é liberta. Então tem que chamar o chefe, tem que falar com o chefe. A mesma coisa na Universal. Se você quer alguma coisa tem que chamar o chefe, não adianta você... tem que chamar o chefe da cadeira. Os outros não, (eles) só cumprem ordens. Então na Igreja Universal é muito assim. É, é... não se toma uma decisão sem o Bispo Macedo autorizar, nada, nem uma agulha compra na Igreja se o bispo não autorizar. Então é assim, é o Bispo, depois parece que tem um grupo, parece que é de 12 homens, que são os Conselheiros da igreja, depois tem os bispos, depois tem os pastores, tem os bispos, os bispos auxiliares, os

pastores, os pastores auxiliares, depois os membros, entendeu? E cada um... Tanto é que entre nós é: “sim senhor, não senhor” Entre os obreiros... a minha filha fala (para mim?): “A senhora, por gentileza a senhora”. É assim, é todo o tratamento, o maior respeito. É como um exército, é literalmente um exército. Você tem contato com militares? Matias (marido falecido) foi militar por muitos anos. Falei para você que ele era, ele era da Educação Física. (Eu: ah, sim.) **Então, é um exército como as pessoas devem fazer. Acabou, não pergunta por quê..., não, não tem isso. Sim senhor ou não senhor e ponto final.** (Camila – Obreira da IURD)

A lógica verticalista da organização eclesiástica da IURD é comprovada por diversos estudos. Particularmente, a pesquisa “*Novo Nascimento*” revela que os membros da IURD são aqueles que atestam o menor envolvimento na gestão institucional e demonstra como eles são os fiéis que mais justificam as relações verticalistas da igreja. Os membros da igreja constituem o grupo “evangélico” que em maior proporção entende que a escolha do novo pastor de uma igreja é competência da hierarquia eclesiástica, e que a decisão do salário do pastor cabe ao bispo. Por outro lado, os iurdianos são os “evangélicos” que apontam o menor índice tanto de organização de reuniões administrativas por parte da denominação, quanto os que menos participam das poucas reuniões organizadas, demonstrando o entendimento de que a administração eclesiástica é tarefa que compete à hierarquia da igreja (FERNANDES et alii., 1998, p. 58-66).

Destacamos nas palavras da obreira não somente a aceitação da estrutura hierárquica iurdiana, que emula tanto o céu quanto o inferno. A idéia de que o mundo e suas instituições devem se estruturar a partir de uma hierarquia verticalista cujo líder age sempre de maneira soberana é um importante componente da cosmovisão iurdiana e neopentecostal. Por outro lado, identificamos nas palavras de Camila a clara concordância com a figura do pastor que age de forma soberana, aceitando que no espaço iurdiano impera a lógica da exceção. Parece-nos haver muito proximidade neste caso com o paradigma de segurança, porque subjaz no discurso dela que esse *modus operandi* se justifica pelo risco permanente da ação demoníaca está presente a cada momento nos templos. Ele age visivelmente como estando em situação de exceção, e portanto *deve* agir assim. Por fim, as ordens do pastor, vicário do Soberano, equivalem a lei. Aos seus subordinados cabe, simplesmente, cumprir os mandatos por ele proferidos.

Uma indicação final sobre a relação entre vida e poder soberano no neopentecostalismo é a convergência que encontramos a esse respeito em todas as

entrevistas que realizamos. Talvez esse seja um dos aspectos decisivos do neopentecostalismo. Vejamos os depoimentos mais significativos nesse sentido. Catarina nos disse:

Eu procuro sair antes porque eu gosto de vir conversando com Deus, de casa até aqui, **eu entrego minha vida para ele**, peço para ele tomar conta de meu dia que eu consiga fazer minhas tarefas, **eu ponho todas as pessoas que trabalham aqui nas mãos de Deus**, que Deus abençoe vocês a todos, funcionários, professores, todos os dias e isso me renova cada dia. (Catarina – membro da IIGD)

Para ela a sua vida somente está em segurança se entregue à proteção divina, isto é, a vida é incluída na esfera do poder Soberano a partir da entrega que ela realiza. Por outro lado, a entrega não é somente da própria vida, mas de todos aqueles que com ela se relacionam no ambiente laboral.

A obreira Camila apresenta-nos essa relação apelando para a metáfora do casamento. Vejamos essas palavras:

A primeira é **você ter Jesus na tua vida, como seu Senhor... e Senhor de fato é verdade. Eu acho que para o Senhor a gente obedece, né?** Ter então não só de boca para fora, mas tê-lo realmente. Porque tem muitas pessoas que: “ah! Eu aceito Jesus!” Mas eu costumo dizer que ter uma experiência com Jesus é que nem casamento. É que nem casamento. [...] Quando a gente casa a gente renuncia, faz um compromisso, uma aliança com alguém. E quando você vive isso de fato, de verdade dá certo. [...] Ou senão hoje ficar, tem isso de ficar. Então com Jesus você não pode ficar. Entendeu? Você não pode ficar com Jesus. [...] Como um casamento ele tem compromissos e tem regras, um casamento com Jesus também tem regras. E quais são as regras? O que ele disse na palavra Dele. Tem um monte de regras ali que você acaba descobrindo, não são pesadas, não são enfadonhas. Isso traz um prazer e uma alegria muito grande. [...] **Então primeira coisa foi esse compromisso, essa aliança que eu tive com Jesus. E a partir desse momento eu tive Jesus na minha vida, eu tive certeza da minha salvação...** (Camila – obreira da IURD)

Neste caso o reconhecimento de Jesus como Senhor ao qual há que obedecer é marcante. Emerge claramente nesta fala o papel de Soberano que é atribuído a Deus. Essa entrega implica renúncia, renúncia a decidir sobre a própria vida para viver conforme as regras do “casamento” ditadas por Ele. Portanto, o casamento se equivale à sujeição da vida do fiel a esse poder soberano. Por fim, Camila afirma com plena certeza que a sujeição ao poder soberano é garantia de salvação. Esse elemento é de particular relevância porque a certeza da salvação não se alcança no plano transcendente, mas já pode ser sentida aqui e agora, neste

mundo. A entrega do corpo e da vida a um poder absoluto transcendente permite a certeza da salvação no presente, aqui e agora, e, portanto, no plano imanente.

Por fim, o bispo Leandro assinala com particular clareza como se dá a relação entre a vida humana e o poder de Deus no entendimento da IURD. Neste caso, a figura do soberano é apresentada, tal como na fala anterior, sob a forma do “Senhor”. Nas palavras do bispo:

Deixa fazer você entender assim: Deus criou a Terra, os Céus, o ser humano (voz de quem está pregando), logo ele é o dono de tudo. Nós nascemos e não trazemos nada e vamos morrer e não levar nada, apenas vivemos aqui no mundo um período. Ele é o dono de tudo, e a comunhão com Ele é através da fé no Senhor Jesus. A partir do momento que você entende que ele é o Senhor de Tudo... Por isso nós chamamos Senhor, Senhor quer dizer dono (ênfatisa o final) **Ele é o dono da vida, por isso invocando o nome Dele, o poder dele cura o doente, liberta o oprimido, concede prosperidade, traz a paz, Ele perdoa, livra do mal, protege... Concede tudo porque Deus pode todas as coisas.** Porque ele é o criador de tudo. E o que faz a comunhão com Deus é a fé, a fé interior. Por isso se você... **Jesus é Rei, entenda assim, Ele é Rei, Ele é o Senhor, Ele é soberano, tem todo o poder. Nessa fé, em oração, falando com Deus tudo é possível.** (Leandro – Bispo da IURD)

Vemos que em todos os níveis da hierarquia neopentecostal se observa a idéia de que em primeiro lugar a relação com o Soberano está marcada pela entrega da própria vida a Ele, por se situar sob o mando e proteção do Seu Poder Soberano. A entrega da vida a Deus significa por a própria vida sob seus cuidados. Ainda, neste sentido do bispo Leandro nos adverte que: “*se você despreza Deus, Deus também deixa você*”. Isto é, romper a relação com o Soberano implica perder a proteção da própria vida. Ainda, o Soberano no universo neopentecostal é a figura que opera milagres de maneira permanente, e não como evento extra-ordinário, como exceção, a exceção é a norma no universo neopentecostal, sendo este uma marca identitária deste movimento religioso que o distancia notavelmente da Igreja Católica, na qual o milagre é um evento de escassa frequência.

O líder máximo da IURD, o Bispo Macedo, figura do soberano por excelência, revela claramente seu caráter nos diferentes processos em que ele profere o veredicto sumariamente. Mário Justino relata sua primeira expulsão da IURD determinada por Macedo como se fosse a perda da entrega da própria vida à denominação. Reproduzimos a seguir suas palavras:

- Então você fugiu da raia, não é, ô, garoto? – disse o bispo Macedo sem tirar os olhos tirar os olhos do que fazia, sacando papéis de uma das pilhas de documentos que esperavam, alinhadas, sua assinatura.

– Você pode voltar para sua família. Nós não precisamos mais de você. [...]

- Não! – gritei. – Por favor, não. Eu amo essa Igreja. Deus me curou de câncer aqui. Quero ficar aqui. O que farei lá fora? A quem recorrerei? – Não conseguia conter as lágrimas. – Por favor, me deixe ficar!

E para fechar com chave de ouro a cena dramática, corri, com o exagero de uma personagem de Janete Clair, a me prostrar aos pés do bispo, implorando para ficar. **Naquele ponto, eu já estava totalmente ligado à Igreja Universal, como se eu e ela fôssemos um só. Simplesmente, não dava mais para nos separar. Eu havia oferecido minha vida e me recusava a aceitá-la de volta** (JUSTINO, 2002, p. 36 – o negrito é nosso).

A dramática passagem acima nos mostra o estreito vínculo entre a entrega da vida ao Senhor, a IURD e seu líder mor, o Bispo Macedo. Este age investido do poder soberano de Deus e decide como estando sempre em estado de exceção. A vida de Mário Justino, entregue incondicionalmente ao poder soberano de Deus, somente tem sentido se coincide, sem fissuras, com a IURD.

A captura da vida pelo poder soberano deve ser entendida no movimento neopentecostal pela mediação da entrega da vida. Assim, entrega e captura formam um par que opera de maneira articulada com um altíssimo grau de eficácia.

5.1.6. Culpa, vazio e sujeição à lei

O nexos entre vida e direito é a culpa, isto é, a vida culpabilizada na sua origem é o que permite essa captura, culpa no sentido de uma relação originária de débito para com o poder ao qual a vida está sujeita.

A chave dessa captura da vida no direito é não a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas aquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, precisamente o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, ou seja à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao simples referir-se a alguma coisa.* (AGAMBEN, 2002, p. 34 – itálico no original)

Estar-em-débito, ter uma relação de dívida pelo simples fato de viver, ser culpado: essa é a condição do vivente homem cuja vida é capturada desde seu

nascimento na esfera do direito, e conseqüentemente do Estado.¹²⁹ Além disso, na culpabilização originária da vida reside a marca da sua condição sacra, porque sacro, *sacer*, é aquele julgado culpado de delito e entregue aos deuses sem sacrifício. Conseqüentemente, reconhecer a sacralidade da vida, como o direito moderno o faz, implica estabelecer a sua condição de culpada. Essa relação é magistralmente apresentada por Stefano Marchesoni (s/d)

Se sagrado é o ser vivo julgado de culpa de delito, então, no momento em que a vida é declarada sagrada em si, isso equivale a declará-la culpada. Eis a violência própria do direito: a vida nua é portadora do bando soberano, a saber, do nexo entre violência e direito porque é, enquanto tal, culpada. Portanto, sagrada: impura, má, porém sobretudo insacrificável e matável.

Pensar na vida no cristianismo a partir da idéia de uma culpa originária parece uma tarefa simples, na medida em que o pecado original é um conceito teológico que pressupõe justamente a culpabilidade originária do ser humano, que somente pode ser superada pelo batismo, através do qual se inscreve a vida no âmbito do poder de Deus. No neopentecostalismo esse conceito teológico permanece, porém não apresenta os mesmos contornos que nas igrejas cristãs históricas, porque a culpabilização se articula com uma dívida com Deus que deve ser permanente honrada, sem que nunca possa ser quitada. O batismo nas águas, primeiro, e o batismo com o Espírito Santo, posteriormente, paralelamente ao sacrifício permanente, com destaque para o sacrifício monetário, são as expressões da relação do indivíduo com a culpa originária.

Como ressaltamos no capítulo anterior, no neopentecostalismo a relação dos homens para com Deus se revela marcada pela dívida. Drance Elias da Silva, mostra-o a partir da leitura dos livros do Missionário R.R. Soares, líder mor da IIGD. Afirma o autor:

Ao retomarmos a citação feita por R.R. Soares, podemos imaginar que o início da pertença religiosa de um membro à Igreja, é algo demarcado em sua consciência pela crença de que tudo o que tem deve a Deus, ou seja, na origem da vida humana, há uma dívida a Deus. Quitá-la é impossível, já que a condição maior para se manter a Ele associado é ofertar em sinal de sacrifício permanente, para

¹²⁹ Chamamos a atenção para a analogia que é possível estabelecer entre a noção de “estar-em-débito” da vida com a lei, de dever, de ser culpado com aquela da “*Schuld*” benjaminiana que implica tanto dívida, quanto culpa, no texto “*Capitalismo como religião*”. Assim, poderia ser esta uma outra pista do registro da secularização nesta primeira parte da obra de Agamben referida ao direito. Tanto a vida capturada pelo direito quanto a vida capturada pela economia situam-se numa relação de culpabilização sem horizonte redentor.

Deus derramar sobre o fiel mais do que este recebeu. (SILVA, 2006, p. 183)

Na entrevista com o Bispo Leandro, obtivemos uma informação preciosa sobre uma concepção da dívida no neopentecostalismo. Para ele, nossa dívida é impagável mediante atos humanos, somente é possível ser paga pelo sangue de Jesus. Vejamos essa passagem:

Não existe uma forma de pagar os pecados. **Ninguém consegue pagar os seus pecados. Jesus sofreu na cruz para pagar pelos nossos pecados.** O que nos é possível é ter o perdão, mediante o arrependimento pedindo a Jesus. Mas você não pode fazer nada que apague os seus pecados. Você cometeu 50 pecados, que você vai fazer para se ver livre desses pecados? Se você falou 50 mentiras, não adianta dizer 50 verdades que não vão apagar essas 50 mentiras. Nenhum sofrimento, privação, miséria, não vão te **purificar**. O que te purifica? O sangue de Jesus. Então se você tem comunhão com Jesus, o sangue de Jesus te purifica. Se você não tem comunhão com Jesus, você não é purificado. Logicamente aí ao morrer você é condenado. (Leandro – Bispo da IURD)

No entendimento do bispo, que cobra relevância na media que representa a posição da igreja, se percebe com grande nitidez a relação entre a impagabilidade da dívida para com Deus e o horizonte redentor em Cristo. Embora ele declare que nada, além do sacrifício de Jesus, pode purificar o ser humano, a entrega da vida do ser humano a Ele para firmar a comunhão com Jesus, implica na realização permanente de sacrifícios, que emulam o sacrifício do Filho. Assim, o permanente sacrifício humano não pode desvinculado do horizonte da purificação, na medida em que garante não a salvação, mas a manutenção do vínculo com Jesus Cristo. Ampliando a nossa análise podemos dizer que a purificação em Cristo mediante o sacrifício d'Ele e do sacrifício humano é uma das facetas da cura do mundo, da promessa de redenção imanente.

Já para o Bispo Edir Macedo, teríamos uma relação permanente de dívida para com Deus. Como Deus é o dono de tudo o que existe, também a Ele pertencem todos os nossos ganhos. Portanto, quando devolvemos o dízimo estamos ficando com 90% do que pertence a Deus (MACEDO, 2008). Neste caso, a relação de dívida permanente está marcada pela constante necessidade de sacrifício material que representa o melhor da nossa vida (MACEDO, 1999). No entanto, precisamos matizar esta relação porque evidentemente não se situa no mesmo plano daquela indicada por Agamben, pelo menos em uma análise preliminar.

Se na análise agambeniana a vida é culpada na origem, e, portanto, posta em relação com o poder soberano por uma dívida permanente, no caso do neopentecostalismo a dívida é mediada pela laboriosidade humana, que demanda a oferta permanente para manter o vínculo com Deus. No entanto, também neste caso trata-se de uma captura da vida, da vida devotada à produção econômica.

Assim, mesmo por outros caminhos, a relação da vida para com o Poder Soberano também está marcada no neopentecostalismo por uma relação de dívida. Por isso, pensamos que a necessidade do sacrifício permanente pode ser situada como a tentativa de purificar a vida que, desde o seu nascimento, está condenada à culpa.

5.1.7. Homo sacer e bando: a matabilidade da vida incluída por exclusão

O paradigma do estado de exceção, que indistingue ou aproxima democracia de totalitarismo, pressupõe uma relação de exceção da vida com o poder soberano, da qual resulta a produção da vida nua. Essa relação realiza-se no bando soberano. Portanto, para des-cobrir a estrutura jurídico-política que dá sustento à soberania ocidental, Agamben nos propõe um par de figuras “paradigmáticas”: o *homo sacer* e o bando no livro HS, e mais duas figuras no livro Estado de Exceção, o *iustitium* e a confusão entre a *auctoritas* e a *potestas*, na construção da teoria moderna do Estado. Privilegiaremos aqui a discussão do *homo sacer* e do bando, por entendermos que nesses registros se encontram marcas da secularização na primeira parte da obra de Agamben, tendo no Direito sua principal referência, e por serem metáforas importantes para pensarmos o estado em que se encontram as pessoas presentes em um culto neopentecostal.

A relação originária entre vida e direito é a relação de bando, conceito inspirado em Jean-Luc Nancy. A relação de bando é uma figura paradoxal e ambígua, na qual externo e interno, deixar livre e capturar, aplicar e desaplicar, se determinam mutuamente.

Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, que é sempre também

dýnamis me energeîn, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Se observarmos com cuidado a passagem acima, vemos retratada nela a mesma estrutura que configura a relação do soberano com o estado de exceção que apontávamos anteriormente a partir de Schmitt. Se o soberano guarda uma relação de exterioridade interior com a lei por meio da possibilidade de decidir sobre o estado de exceção, e, portanto, pode suspender a lei sem se situar fora da lei, assim também o bando inclui a lei a partir da sua privação, aplica a lei desaplicando-a. Isto permite a Agamben afirmar que “*A relação de exceção é uma relação de bando*” (Ibid., p. 36). Catherine Mills resume bem esta paradoxal relação entre lei e o sujeito banido

Aquele que é excluído não é simplesmente colocado fora da lei e tornado indiferente e irrelevante para ela, mas, mais do que isso, por ela abandonado, onde ser abandonado significa ser sujeitado à imperdoável força da lei enquanto a lei simultaneamente retira-se de seu sujeito. (MILLS, 2004, p. 45)¹³⁰

O ponto de convergência entre lei e vida é a relação de bando que se assenta na potência do *nómos*. “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência originária do nómos, a sua originária ‘força de lei’, é que mantém a vida em seu bando abandonando-a.*” (AGAMBEN, 2002, p. 36) Portanto, podemos afirmar que a vida passa a ser inscrita no âmbito da soberania no bando soberano; a relação assim estabelecida também comporta uma forma paradoxal, porque a vida se mantém em relação com um irrelato. A vida é relacionada com o soberano que, por sua vez, é incapaz de ser mantido em relação; portanto o poder soberano constitui-se em um poder auto-pressuponente. “*O bando é a pura forma de referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato.*” (Ibid., p. 36) O bando é portanto o elo de ligação entre a vida e o poder soberano, o elemento que garante a sujeição da vida a um poder inexorável de morte e torna possível, a vida nua abrindo o caminho para a realização do estado de exceção. *O bando é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o homo sacer e o soberano.* (Ibid., p. 117)

¹³⁰

No que se refere ao texto de Catherine Mills publicado na revista *Contretemps* nos utilizamos do original, bem como da tradução realizada para o português por Katja Plotz Fróis.

O conceito de *nómos* é constitutivo da relação de bando porque na ordem social grega, justiça e violência se imbricam, se fundem, se indistinguem no *nómos*. “o *nómos* soberano é o princípio que, conjugando direito e violência arrisca-os na indistinção” (Ibid., p.38) Bando, *nómos* e soberania, constituem uma tríade conceitual sobre a qual se fundamenta o edifício da filosofia política moderna à qual a vida está a-bandonada.

Aproximando o nosso objeto de estudo destas idéias, podemos afirmar que a relação entre o Deus e o fiel no neopentecostalismo se pauta, por um lado, por uma estrutura análoga àquela antes descrita, a de a-bandono da vida ao poder soberano, a da relação com um irrelato. No entanto, como veremos mais adiante, a relação com Deus na teologia econômica está marcada por uma lógica ambígua, de quem não precisa dos homens por causa da sua onipotência, ao mesmo tempo em que a atividade humana se torna o elemento necessário para o aumento da glória divina. Dessa maneira, na tensão entre teologia política e econômica, a relação com Deus torna-se paradoxal. Por um lado, Ele é a quem se entrega a vida incondicionalmente, bem como é aquele que demanda a realização da Sua Obra, para o aumento da Sua Glória que desde sempre é já infinita. Ocuparemos neste momento como o primeiro aspecto.

A lógica da entrega da vida alcança situações- limite nos momentos de culto, que entendemos não poderem ser reduzidas a meras encenações, porque os ministros religiosos da IURD são, como diz Mariano (1999) trabalhadores em tempo integral, isto é, entregam toda sua vida à obra. Reproduzimos abaixo uma passagem do nosso diário de campo que retrata a relação entre Deus e o fiel, neste caso, o bispo que se a-bandona à potência divina no momento em que orienta o ritual para o poder do Espírito Santo tomar cada fiel:

O bispo se ajoelha no chão atrás do púlpito e novamente diz “Senhor, se eu não posso ser usado para que derrames teu Espírito nestas pessoas, então a minha vida não vale a pena. Ou sirvo para tua obra ou me mata, meu Pai, me mata porque não mereço viver”. “Entra dentro de mim, olha dentro de mim, e vê se tenho algum interesse diferente de Te servir”. As pessoas na igreja começam a chorar, ouvem-se choros generalizados. O bispo também fala chorando, soluçando, a música suave acompanha este momento. (Diário de campo – 02/04/06)

A passagem acima retrata de maneira exemplar a forma em que se a-bandona a própria vida ao poder soberano. Observa-se nos cultos iurdianos de

maneira recorrente a necessidade de sentir a inclusão da própria vida na esfera soberana, a partir da exposição desta ao poder absoluto de Deus. O abandono ao poder soberano, situando-se no limite entre a vida e a morte, é um dos elementos da necessária reatualização da aceitação da vida dos fiéis como aprazível a Deus. Nesse sentido, o abandono da vida ao poder soberano pode ser relacionada com a permanente necessidade de confirmação de quais vidas são dignas de serem vividas, de quais vidas são agradáveis a Deus. A entrega da vida ao poder soberano de Deus é decisivo, na nossa análise, porque nele se realiza o ditame sobre as vidas que merecem ser vividas é o momento em que a relação com o poder soberano se apresenta na sua maior dramaticidade. Esse aspecto é mais uma outra faceta do permanente processo de purificação da vida no universo iurdiano.

Dando continuidade à discussão sobre a relação de bando entre a vida humana e o poder soberano, faz-se necessário delinear a figura escolhida como símbolo do projeto agambeniano, o *Homo Sacer*. Se a soberania captura a vida por meio da sua exclusão, essa operação tem uma figura paradigmática, o *Homo Sacer*. Agamben, para dar cumprimento a seu projeto arqueológico, que procura identificar as fundações da captura da vida pelo direito, recupera e torna essa enigmática figura do direito romano uma chave interpretativa:

uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, da sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar seus arcanos. (AGAMBEN, 2002, p. 16)

O *homo sacer* situa-se num espaço indecível entre o sagrado e o profano, entre o âmbito jurídico e o religioso; nem sacrificável, porque já pertencente aos deuses, nem passível de homicídio, porque está fora da jurisdição das leis humanas. Trata-se de uma dupla exclusão, que coincide sem fissuras com a dupla inclusão, exclusão do mundo humano e do mundo divino, e inclusão no mundo humano pela impunidade da sua morte, e no mundo divino pela sacralidade da sua vida. Portanto, é mera matabilidade. Vida sacra. É um caso-limite que nos mostra em toda sua extensão a aporia do poder soberano que captura a vida excluindo-a, abandonando-a.

Como nos diz Marchesoni (s/d) com relação ao *homo sacer*, “*trata-se de uma vida humana matável, mas não sacrificável, que excetua tanto o ordenamento do ius*

humanum *quanto as normas do ius divinum*.” Essa figura abre as portas para pensarmos uma nova topologia do político na qual dentro e fora, inclusão e exclusão se indeterminam.

A produção da vida nua, que tem seu paradigma no *homo sacer*, coincide com a redução do homem a uma “mera vida”, à sua *zoé* para, no mesmo movimento, ser capturada mediante o abandono ao poder soberano, a um poder inexorável de morte. É nesse sentido, que podemos ler o que escreve Kátia Genel:

A vida do *homo sacer*, obscura figura do direito romano arcaico que se pode matar sem cometer homicídio mas que não se pode sacrificar de forma ritual, é uma vida devotada à morte em toda impunidade. A vida é, assim, implicada negativamente no poder, sob a forma de exceção ou ainda do bando, no duplo sentido de banir, expulsar para fora da comunidade e colocar sob a insígnia do poder. (GENEL, 2004)

Essa condição de uma vida, que, a partir de uma dupla excrecência do religioso no profano e do profano no religioso, é exposta a um poder de morte, define a esfera da soberania. Dito em outros termos, a política que se abre a partir do paradigma da soberania é, desde sua gênese, biopolítica.

Vale a pena recuperarmos a discussão anterior pois ela nos inspira para pensar e tensionar o processo de entrada dos indivíduos no espaço sagrado do templo. Torna-se evidente que a nossa vida situada na alta modernidade caracteriza-se cada vez mais claramente como a de *homines sacri* que podem ser mortos impunemente, como vemos acontecer diariamente nas chacinas perpetradas por policiais em bairros suburbanos, no ultraje a que são submetidos moradores de rua, nas mortes por encomenda de integrantes de movimentos sociais, as por inanição, as outras que acontecem nas filas de espera de hospitais, na venda de mulheres e menores para a exploração sexual. A lista poderia prosseguir quase indefinidamente, mas os exemplos acima já nos bastam para situar esse problema no contexto brasileiro contemporâneo.

Segundo Roberto DaMatta (1997) a distinção entre a casa e a rua no Brasil é fundamental para entendermos a trama social deste país. Para ele, enquanto a primeira é o lugar do aconchego, da segurança, a segunda é o espaço em que as pessoas são deixadas à própria sorte por causa da falta de cumprimento da lei. Tomando essa idéia como referência, podemos pensar que o templo é um espaço em que as pessoas encontram a proteção que na rua não têm, que o templo é uma segunda casa. Dessa maneira, é possível situar o templo como o lugar em que

deixa de reinar a vida nua, e no qual é restituído algum grau de dignidade à vida humana. Por diversas vezes registramos no diário de campo essa percepção nos momentos do culto.

Imagino que quem ouve de forma permanente esse discurso tem um respaldo constante para enfrentar o mundo. Ainda, me lembro que na reunião anterior me senti fortalecido quanto assumi a postura de clamar com os braços abertos, a postura, a fala do bispo, a música, a forte carga emocional do ambiente e a minha reza, me fizeram sentir mais forte. Vejo as pessoas e todas estão muito compenetradas com suas rezas. Parece que a Igreja é um refúgio, um lugar onde cada um dos presentes consegue um pouco de tranqüilidade e sente que alguém o acolhe. Sinto que há uma forte entrega de si a esse momento, um real sentimento de presença do Divino. (Diário de campo – 07/10/07)

Embora esse aspecto seja marcante, convém que o matizemos. Se, por um lado, o templo é um refúgio, quem lá está sem ainda ter sido batizado com o Espírito Santo e sem seguir a Palavra é um potencial endemoninhado, e, portanto, sujeito a ser tratado como tal. As pessoas presentes no culto, por estarem potencialmente sujeitas à ação demoníaca, situam-se em um limiar entre o humano e o divino, e sua vida está entregue de forma incondicional ao poder soberano que se multiplica nos corpos do bispo e dos obreiros e pastores. Dessa maneira, entendemos que a figura do *homo sacer* é uma interessante metáfora para pensar a condição do público que assiste aos cultos. Paradoxalmente, porém, a adesão à denominação implica uma radicalização dessa condição na medida em que o corpo do fiel, uma vez em processo de purificação, se coloca em atitude de entrega a um poder absoluto de vida e morte. Portanto, entendemos que a linha demarcatória entre os batizados e os não batizados com o Espírito Santo não constitui uma distinção entre indivíduos sujeitos e não-sujeitos ao poder soberano, mas, pelo contrário, o batismo é uma passagem que implica a radicalização da sujeição ao poder soberano. Por fim, a passagem da rua para o templo pode ser vista como uma relação ambígua que marca ao mesmo tempo o acolhimento, quanto a entrega da vida a um poder absoluto que dela dispõe e sobre ela decide.

5.1.8. Secularização e vida nua: uma lacuna no *Homo Sacer* ?

Observamos uma lacuna (talvez intencional) no pensamento de Agamben com relação à sua filiação ou distanciamento de Carl Schmitt sobre o fundamento do poder soberano. Chamamos atenção para este problema por ser um aspecto de singular relevância para o nosso trabalho, uma vez que nos conduz novamente à discussão sobre a secularização na primeira fase do projeto *Homo Sacer*.

Se, para Schmitt, o soberano é um conceito de origem teológica que, secularizado, se torna jurídico, não está claro, nem sequer discutido, na obra de Agamben, qual seria a marca específica do soberano moderno com relação àquele da teologia (se é que essa singularidade existe). Isto é, se para Schmitt a secularização do soberano onipotente que se tornou o legislador onipotente é um processo claramente verificável a partir da história dos conceitos, em Agamben não observamos nenhuma pista para sabermos se ele se dá continuidade ou não a essa compreensão.

Para Juniper (2006), no filósofo italiano podem ser reconhecidas duas lógicas no conceito de soberania, a da vida nua e a do estado de exceção. Por mais que o autor as entenda como antinômicas - posição com a qual não concordamos - reconhece a origem da lógica do estado de exceção em Carl Schmitt, havendo na obra de Agamben uma continuidade desse conceito. Parece-nos possível propor, então, que o soberano permanece no projeto *Homo Sacer* como a figura que comporta em si a potência divina.

Para situar de maneira mais clara a nossa posição, lembremos que para Schmitt o pensamento de Thomas Hobbes é de singular relevância na gênese da modernidade, por ele se diferenciar do modelo nominalista imperante, e fundar uma teoria política de caráter personalista e decisionista (SCHMITT, 2006, p. 31), na qual a figura do soberano é central. Com base nesse postulado histórico e teórico, Schmitt, como já referido, pode propor que “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Além disso, para o jurista alemão o milagre no âmbito da teologia tem valor análogo à exceção na jurisprudência, na medida em que em ambas as figuras se expressa a potência soberana sobre a qual se sustenta todo o ordenamento teológico ou jurídico, respectivamente.

Vale a pena, para melhor formular esse problema, pelo menos uma menção à análise que Agamben faz do estado de natureza no *Leviatã* de Thomas Hobbes. Na leitura agambeniana do estado de natureza e do soberano em Hobbes, o pensador italiano não problematiza a origem do poder soberano. Mesmo correndo o

risco de negligenciar o contrato como constitutivo do paradigma filosófico-político do ocidente moderno, ele nos leva a uma ousada leitura do estado de natureza hobbesiano, no qual se retrata a condição a qual o homem é lançado na modernidade. Esta pressupõe que, longe de superar um estado de sujeição da vida ao poder soberano, este se torna imanente, se seculariza, e, adquirindo a imagem do *Leviatã*, impera absoluto no mundo. O dado decisivo da modernidade seria a captura da vida na relação de bando para com o poder soberano, sendo abandonada a este, sendo o estado de natureza hobbesiano torna-se seu principal dispositivo.¹³¹ Destacamos, neste momento, que a interpretação que Giorgio Agamben faz da modernidade não a situa como um período histórico que opera uma ruptura com a tradição ocidental, mas ela reatualiza e radicaliza postulados presentes na tradição. Particularmente com relação ao poder soberano entendemos que é possível conceber a Agamben como um pensador que se inscreve na linha de que a modernidade é o período em que se realiza de imanentização do poder divino.

Para Schmitt, o soberano é uma figura paradigmática da política ocidental na qual se expressa a continuidade entre a configuração jurídica pré-moderna assentada no direito canônico e na teologia; e a ordem jurídica moderna, pretensamente autônoma com relação àquela. No soberano se transfere a potência divina do plano transcendente para o imanente. Ou, se quisermos nos lembrar do conceito de secularização, o soberano pode ser concebido como um operador de passagem da potência divina do plano transcendente e da teologia para o plano imanente da ordem jurídica moderna. Tanto quanto para Schmitt, na primeira fase do projeto *Homo Sacer*, o soberano, em conjunto com o estado de exceção tornado regra, formam um par conceitual que não pode operar separadamente. Por sua vez, em Agamben não encontramos um distanciamento sobre a assertiva: “o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente”, ou dito de forma mais ampla a respeito da autonomia, mesmo que relativa, do soberano moderno em relação ao

¹³¹ Valemo-nos aqui do conceito de dispositivo cunhado por Agamben, que se propõe a ser uma releitura do conceito foucaultiano. “Generalizándolo ulteriormente la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. [...]el lenguaje mismo, que es quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años un primate – probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían – tuvo la inconciencia de dejarse capturar.” (AGAMBEN, 200-b)

soberano pré-moderno. Podemos, então, sustentar a tese de que a potência do soberano moderno continua sendo, para Agamben, de maneira análoga que para Carl Schmitt, a secularização da (oni)potência de Deus. Lemke (2005), referindo-se ao conceito de poder em Agamben, entende que este permanece no horizonte do direito e é tributário do pensamento schmittiano, muito mais do que foucaultiano.

Chamamos a atenção para este fato porque se o soberano, que é uma figura central no paradigma do estado de exceção, continua sendo concebido como aquele que, no plano imanente, comporta a potência divina, devemos aceitar que o problema da vida nua se situa, inevitavelmente, no registro da secularização. Além disso, se o estado de exceção depende da decisão soberana e na exceção se produz a vida nua, devemos perguntar-nos até que ponto é possível defender o caráter não religioso da vida nua, mesmo que seja fora de uma ideologia sacrificial.¹³² Formulado em outros termos nos perguntamos se é possível separar a vida nua da potência divina imanentizada no soberano moderno. Seguindo os passos da perspectiva agambeniana, potência soberana e vida nua situam-se em uma relação de implicação, portanto se é reconhecido o caráter divino de um, mesmo que seja por omissão (o que nos parece difícil de aceitar), o outro também deve ser situado nesse registro. Dessa maneira, entendemos que a vida nua também deve ser concebida como um operador de passagem de forças do plano transcendente para o imanente.

O enigma da sacralidade da vida ganha luz, paradoxalmente, na medida em que se afasta do seu lastro religioso. No entanto, devemos apontar que o autor reconhece vestígios religiosos na produção da vida nua, uma vez que todo poder político de alguma maneira é tributário do poder sancionado e legitimado em fontes religiosas.

A proximidade entre a esfera da soberania e do sagrado, que foi muitas vezes observada e diversamente justificada, **não é simplesmente o resíduo secularizado** do caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica [...]. (AGAMBEN, 2002., p. 92 – o negrito é nosso)

¹³² Consideramos oportuno lembrar que para Benjamin o problema da mera vida (*bloß Leben*) não reside em ser uma vida devotada ao sacrifício ou não, mas na relação com o sacrifício que a violência do direito, a violência mítica e a violência que podemos chamar libertária, a violência divina estabelecem. Se para a primeira o sacrifício é necessário, para a segunda é um sinal de entrega. *La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda la vida del hombre. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.* (BENJAMIN, s/d, p.16)

A secularização é, portanto, um elemento inerente à produção da vida nua, porém a vida nua não é simplesmente uma derivação desse processo. A vida ao longo da história se materializa em diversas “formas-de-vida”, aliás, a separação de vida de sua forma é condição de possibilidade à produção da vida nua. A vida tem, portanto, um fundamento ontológico que está sujeito, porém, à contingência da história. Parece-nos que Agamben procura evitar que o recurso à justificação religiosa, mesmo que seja realizada em favor das vítimas elevando-as à condição de mártires, para resguardar qualquer tentativa de legitimação da produção da vida nua, inclusive quando feita desde o lugar dos vencidos. A memória das vítimas deve ser guardada enquanto tal, como as de vidas sujeitas à morte sem qualquer dignidade e nenhuma aura religiosa. Porém, entendemos que o lastro religioso-teológico da vida nua pode ser maior do que o autor gostaria devido a sua intrínseca relação com o soberano moderno.

Se é possível sustentar a idéia de que na modernidade a vida que está em jogo continua se encontrando sempre em relação com uma potência de origem religiosa, mesmo que com novas roupagens, podemos perguntar, então, se não será neste registro que precisamos procurar a articulação entre religião, economia e política na modernidade. Nesse sentido, entendemos que o neopentecostalismo, como viemos mostrando ao longo do nosso trabalho, pode ser considerado como uma expressão religiosa que guarda um forte vínculo com esse complexo. Diferentemente das leituras que comentamos nos capítulos anteriores, precisamos de novas lentes teóricas para localizar o neopentecostalismo no campo religioso contemporâneo, sob pena de ficarmos no plano do denunciamento. Um dos pontos de convergência e aproximação entre a política moderna, nos termos que Giorgio Agamben nos propõe e que aqui assumimos como a nossa baliza teórica, e a mais vigorosa expressão religiosa da contemporaneidade, o Neopentecostalismo, parece ser o da inscrição da vida humana na esfera do poder soberano. É possível que na própria relação da vida dos fiéis com o poder a que ela é entregue, resida um dos mais importantes fundamentos para compreender o enorme sucesso proselitista deste movimento religioso, como vimos anteriormente. Isto nos permite dizer que é possível identificar muito mais continuidades do que rupturas entre a política moderna e o movimento religioso neopentecostal, levando-nos a sugerir que esse movimento religioso possa ser considerado como um espaço privilegiado para a

formação política funcional ao projeto político triunfante na modernidade. O elemento que garante essa continuidade é a relação entre vida e poder soberano que pode ser identificada nesses dois espaços.

5.1.9. O campo: a localização deslocante onde tudo é possível

Se a exceção se tornou a regra, é porque o sistema político moderno dá mostras do seu esgotamento. A tríade território, ordenamento e nascimento-nação, sobre a qual se funda esse sistema, mostra sua fragilidade no momento em que nascimento e nação, deixam de coincidir. O território que abrigava o nascimento e permitia a inscrição deste no âmbito do Estado se desvincula do nascimento, e, no momento desta não-coincidência, emerge uma nova figura que se articula com a tríade vigente, o campo. *“Este é o quarto, inseparável elemento que veio a juntar-se, rompendo-a, à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território” (AGAMBEN, 2002, p. 182).* O estado de exceção tornado norma cria um espaço de exceção que não é mais o território, esse espaço é o campo, o espaço absoluto da exceção.

Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as suas próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. [...] o campo é o novo regulador oculto da vida no ordenamento – ou antes, o sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem se transformar em uma máquina letal. (Ibid., p. 181-182)

Campo e estado de exceção implicam-se, sem resíduos. Na medida em que o a exceção se torna a regra, o campo que aparecia circunscrito a limites espaciais claramente definidos se revela como o espaço por excelência da exceção, na medida em que perde seus limites (que talvez nunca teve) e se desloca permanentemente, inundando o mundo que habitamos com a potência-violência sem mediações do poder soberano. *“A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo como espaço permanente da exceção)” (Ibid., p. 182).* Assim, o campo não deve ser confundido com um espaço claramente delimitado,

ele é uma *localização deslocante* (*Ibid.*, p. 182). Thomas Lemke (2005) nos diz, oportunamente, que “*para ele (para Agamben) o campo é menos uma entidade física circunscrita por cercas e limites físicos, mas ele simboliza e fixa o limite entre a vida nua e a existência política*” (p. 5).

O campo, de maneira simétrica à exceção, guarda uma relação de exterioridade com o território, uma vez que ele, sem situar-se fora deste, se ordena a partir de um outro estatuto, porque nesse espaço a lei está suspensa, isto é, não se situa fora do ordenamento jurídico porque ali “a lei se aplica, desaplicando-se”. Essa condição define “[...] *o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço da exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo*” (AGAMBEN, 2002, p. 176).

O estado de exceção que encontra no campo seu espaço de mais plena realização permite-nos pensar que o campo é o espaço no qual a vida nua se abre ao poder soberano sem mediações. Portanto, o campo é por excelência um espaço bio-político em que toda forma de vida é virtualmente capturada, em que vida e política se situam em uma relação de indiscernibilidade. Por outro lado, como apontávamos anteriormente, em tempos em que a exceção se tornou a regra e todos somos virtuais *homines sacri*, o campo é o emblema do espaço em que se joga a política contemporânea.

[...] o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. (*Ibid.*, p. 178)

Decisivo é que, na medida em que no campo a lei é suspensa e a vontade do soberano é absoluta, tudo se torna possível. “*Solo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos*” (AGAMBEN, 2001, p. 39).

A idéia de campo foi mais uma ferramenta conceitual que nos permitiu justificar nossa opção pela leitura agambeniana da política ocidental como chave de leitura relevante para compreender o neopentecostalismo. Identificamos duas maneiras em que esse conceito ganha relevância para compreendermos o que

acontece no neopentecostalismo: quando um indivíduo se encontra no templo está sujeito a um poder absoluto de morte, tornando o templo a continuidade da lógica do campo que vigora no espaço público contemporâneo.

A sujeição a um poder absoluto de vida e morte quando se adentra no espaço sagrado do templo não é mera metáfora, mas é algo real. O templo é um espaço em que a vida é sujeitada ao poder soberano, e onde qualquer intervenção sobre ela é possível. Como já dissemos anteriormente, o corpo dos indivíduos que freqüentam os cultos neopentecostais não estão livres da possessão demoníaca pelo simples fato de ali estarem, mas todos, exceto os batizados com o Espírito Santo que seguem as regras da Palavra de Jesus, são potenciais corpos endemoninhados. Portanto, em qualquer momento o Diabo pode se manifestar nesses corpos e desafiar a ordem e o poder que impera na casa de Deus. A manifestação que acontece corriqueiramente na sessão de descarrego que ocorre às terças-feiras é sempre objeto de intervenções duras sobre o corpo que está sob a possessão maligna. Reproduzimos abaixo a situação mais dramática que vivenciamos durante um ritual de descarrego:

O bispo escolhe uma das duas mulheres e a pega pelos cabelos na altura da nuca. É a mesma mulher de duas semanas atrás.¹³³ O bispo pergunta quem é e o encosto responde em tom grave e voz ofegante “o exu da morte” (era o mesmo que tinha sido apresentado na primeira vez que assisti uma reunião).

Bispo pergunta: quem te ofereceu?

E: o pai dela.

B: por quê?

E: Por dinheiro!

B: O que tu botou nela?

E: vícios!

B: que vícios?

E: cocaína. Quero acabar com ela, com o casamento dela!!

B: Quantos demônios tem aí?

E: 2000

B: Tá vendo? 2000 demônios!! Não interessa se a pessoa é boa ou má, os demônios não se importam. Eles querem destruir, eles querem matar!! Quem é o chefe?

E: Oxossi!

B: você é forte?

E: muito forte!!

¹³³ Notamos por diversas vezes que no momento da manifestação demoníaca se repetira uma seqüência de gritos das pessoas manifestadas no templo. A seqüência tinha um caráter circular, ouvíamos um a um os gritos que se sucediam envolvendo, no final todo o ambiente do templo. Alertamos que a letra “B” refere-se ao bispo e a letra “E” ao “encosto”. (Assim são chamadas nas reuniões as pessoas que manifestam a possessão demoníaca). Lembramos que na redação do texto damos voz à “linguagem nativa”, por entendermos que os rituais iurdianos são, para os participantes dos mesmos, completamente verossímeis.

B: Agora quero ver se vocês são tão fortes! Te ordeno que te ajoelhes no nome de Jesus!

O “encosto” cai de joelhos.

B: por que te ajoelhaste se vocês são tão fortes?

E: emite sons ininteligíveis.

Neste momento o Bispo faz uma pausa no diálogo com os demônios e pede para as pessoas elevarem suas mãos ao alto e fecharem os olhos e afirma que todos os males irão para o inferno com os demônios que estão na mulher. Começa uma oração de descarrego. A intensidade da fala do bispo, da música e das orações dos fiéis aumenta. No final o Bispo diz para todos pensarem em enviar os males para o inferno com os 2000 demônios. Depois do “SSSAI!!!”, momento em que os encostos saem dos corpos das mulheres, estas são abraçadas pelas obreiras que cuidam delas. (Diário de campo – 07/03/06)

A intervenção no corpo justifica-se pela ação contra uma força poderosa que se apossou do corpo do indivíduo que manifesta. Pegar pelos cabelos, segurar com força, e diversos tipos de tratamentos violentos contra os corpos possuídos pelos espíritos malignos, são comuns e aceitos como parte do ritual de descarrego. No entanto, os momentos em que notamos com maior clareza a força e a identidade do campo, foi nas escassas situações em que pessoas desafiaram a reunião e se dispuseram a sair do templo visivelmente contrariadas e com um gesto de inconformidade com o que estavam vivenciando. Essa atitude foi sempre identificada como um sinal de manifestação demoníaca, e o pastor ou bispo que oficiava o culto e ocupava o papel do soberano ordenou um tratamento implacável contra o mal que habitava nesses corpos. A seguir o relato de uma dessas ocasiões:

Durante a fala da expulsão dos encostos os obreiros passam aspergindo a água para quem está nas poltronas. Em um momento ouço um grito perto de mim. É a voz de uma garota que grita “Me solta! Não encosta em mim!”. Abro os olhos e vejo uma cena chocante: uma garota de uns 16 ou 17 anos no chão, chorando e gritando, dois obreiros da IURD tentando pegá-la. Um deles segura a bacia que aparentemente foi alcançada pelo braço da garota, jogada no chão e quebrou, falta uma parte dela. O rapaz que segura a bacia está encharcado. O outro segura a garota com um braço pelo pescoço e grita no seu ouvido: “Sai do corpo dela! No nome de Jesus!” Chega um pastor e assume o controle da garota. Ele a segura pelo pescoço e em um momento a solta bruscamente e grita “SSSSAI” A garota parece ficar em um estado de inconsciência, mas rapidamente volta em si. O que me chama a atenção é que ela está lúcida, consciente do que faz. Consegue se soltar, balança a cabeça e grita soluçando: “me deixem, quero ir embora!” O público em redor se concentra na cena, o bispo pede para cada um prestar atenção no seu problema, mas continua falando normalmente. Depois ela se levanta e vai em direção à saída do templo e o pastor vai novamente

atrás dela e efetua a mesma técnica. A garota parece por um momento se render ao tratamento. Mas volta novamente em si. Chega um outro pastor, mais velho, e tenta pegar a garota que, já de pé estende o braço em direção a ele e diz "Me deixe!" O pastor faz sinal para deixá-la. Ela vai até a poltrona, onde estavam sua mãe e seu irmão e pega a sua bolsa. A mãe tenta impedir. Nesse momento o bispo muda a sua fala, embora de maneira imperceptível e diz: "A Igreja não pode fazer nada por você, é cada um que tem que travar sua batalha. Nós podemos estar junto de você orando, clamando. Mas é você quem tem que querer!" Chega o pastor André e assume o comando das ações indica, com o braço para outro pastor para levar a garota para um lado do templo e fazê-la sentar. Ela se solta e começa a sair. O pastor indica a 2 obreiras para seguí-la. Elas vão firmes atrás da garota, já não consigo vê-las, mas se ouvem os mesmos gritos novamente. Por fim a garota volta e fica na poltrona em um estado de tensão emocional, chora, balança a cabeça. A mãe da garota em nenhum momento abandonou a poltrona e agora faz algumas orações enquanto um obreiro impõe as mãos nela. Neste momento ela, em estado aparentemente catatônico, não opõe nenhuma resistência. (Diário de campo – 24/05/06)

Vemos na passagem acima que a possessão demoníaca, que justifica a lógica da exceção, é o dispositivo a partir do qual o templo se mostra abertamente como campo, sem nenhuma opacidade, e qualquer intervenção no corpo para sujeitar sua vida ao poder soberano se justifica. Os membros da igreja não somente concordam, como apóiam esse tipo de intervenções crendo na necessária libertação do corpo possesso, como o demonstra a mãe da garota que ora para colaborar com a expulsão dos demônios que se apossaram do corpo da sua filha. O exército que age sob as ordens do comandante que decide em situação de exceção não mede esforços para derrotar o mal que ousa desafiar o absoluto poder de Deus na Sua casa. Finalmente, o Diabo que tomou posse do corpo da moça sucumbiu perante a onipotência divina. A expressão ou a falta de expressão do corpo do final da cena, mostra a vitória do bem contra o mal. Esse é um corpo que se encontra numa situação liminar, completamente des-possuído, não é possuído nem pelos demônios, nem por Deus, nem pela jovem cuja vontade foi quebrantada.

5.1.10. As diversas roupagens do soberano na alta modernidade

Uma crítica feita à primeira fase do projeto *Homo Sacer* se relaciona com a centralidade atribuída por Agamben ao Estado moderno, e não levar em

consideração as mudanças ocorridas na ordem social moderna a partir da segunda metade do século XX. Para Lemke (2005)

As decisões sobre a vida e morte são menos o resultado explícito de disposições legais e regulações políticas, que o resultado de uma “mão invisível” que representa as opções e práticas de soberanos individuais. A análise de Agamben é muito Estado-centrada, ou antes ela se assenta em uma limitada concepção do Estado que não leva em conta importantes transformações políticas desde a era nazista. (p. 9 – tradução nossa¹³⁴)

Nesse sentido, o autor entende que as relações de poder se capilarizaram na forma de múltiplas agências e técnicas que não têm um vínculo formal com o Estado. Portanto, para ele, é preciso compreender a “micro-física” do poder que se torna hegemônica no mundo contemporâneo. Um aspecto ulterior apontado pelo autor diz respeito ao lugar que ocupa a economia nas decisões sobre a vida na contemporaneidade. Assim, Lemke entende que:

A vida nua não é mais simplesmente sujeita à morte; ela fica presa a um imperativo bioeconômico que procura a majoração do valor da vida e a otimização da sua qualidade. Contemporaneamente a biopolítica é essencialmente economia política da vida que não é nem redutível às agências do Estado, nem à forma da lei. (Ibid., p. 10)

Nessa crítica observamos a convergência de dois fatores, a perspectiva foucaultiana do privilégio da micro-física do poder, e a hegemonia da esfera da economia na ordem social contemporânea. Mesmo aceitando a crítica, convém perguntar em que medida é possível defender a quase anulação do Estado na decisão sobre a vida e a morte. A declaração definitiva sobre quem cumpre o papel do soberano na atualidade centrando esse protagonismo no Mercado, principalmente em tempos de guerra civil mundial, pode se constituir também em um reducionismo como aquele que se quer denunciar. Assim, o Estado e o Mercado deveriam ser pensados como dois pilares da soberania contemporânea, que agem de maneira simultânea e não como duas figuras que se situam em uma relação de diacronia e que são hegemônicos em momentos diferentes da história no campo da soberania.

Concordamos, outrossim, com Lemke que, neste momento, a consideração da relação entre a vida nua e a economia permanece uma lacuna, mesmo nos

¹³⁴ Todas as referências ao autor Thomas Lemke são traduções nossas do inglês ou do alemão.

parecendo não ser o objeto da primeira fase do projeto *Homo Sacer*.¹³⁵ Entretanto, devemos apontar que no livro “Homo Sacer” há referências concretas à capilarização do poder soberano e da vida nua em tempos contemporâneos, o que também nos leva a relativizar a leitura de Lemke. Nos ocupamos com a discussão desse ponto com mais detalhamento a seguir, por ser de fundamental importância para o nosso trabalho.

Se quisermos compreender que roupagens adquire a vida nua, que habita o campo contemporâneo, que por sua vez parece confundir-se com a totalidade do espaço público, e, conseqüentemente, discernir com clareza qual é o espaço que ela habita em tempos contemporâneos, devemos prestar atenção ao alargamento do poder soberano, que é sempre um poder de decidir sobre a vida que é digna de ser vivida. A correta identificação das metamorfoses pelas quais passa a figura a quem compete a decisão sobre a vida é determinante para o discernimento dos contornos do campo na atualidade (AGAMBEN, 2002, p. 129).

Nesse sentido, a biomedicina deve ser entendida como uma esfera de crucial importância para consolidar a biopolítica moderna. Ainda, a vida que se joga na medicina, se restrita aos critérios pretensamente científicos que a definem, nos faria esquecer horizonte no qual se inscreve a vida nua. Portanto, se perdermos de vista essa relação constitutiva entre vida nua e biomedicina estaremos obscurecendo a nossa compreensão dos contornos do campo na contemporaneidade. Todos os fenômenos que definem a vida “digna de ser vivida”, que vão desde a eugenia nas suas mais diversas formas de expressão, passando pela atualíssima discussão sobre anencefalia, até a eutanásia, se orientam por critérios políticos para a sua definição. Ainda, o fundo em que se joga essa vida é sempre um critério de sujeição a um poder de morte, o que faz com a a biopolítica, seja desde sempre equivalente à tanatopolítica. Assim, a vida natural, da qual a medicina se nutre, não se distancia um centímetro da vida nua que se politiza a partir da sua exposição incondicional a um poder de morte. A vida natural da biomedicina é, portanto, a vida nua

¹³⁵ No livro *Homo Sacer* Agamben transcreve uma passagem do livro sobre saúde e eugénica do regime nazista em que von Verschuer concebe ao médico “o responsável dos valores humanos” e que estabelece uma relação diretamente proporcional entre saúde do povo e rendimento econômico. Ele afirma que “as oscilações da substância biológica e aquelas do balanço material são geralmente paralelas” (VERSCHUER, 1942 apud AGAMBEN, 2002, p. 152). Vemos assim, que o médico e o economista se implicam mutuamente dando sentido ao cuidado da vida da população pela sua vinculação com a ordem produtiva. Nos chama a atenção que este vínculo não tenha sido sequer comentado por Agamben.

secularizada. Agamben diz-nos a esse respeito em uma extensa passagem que reproduzimos a seguir:

Este concepto (el concepto biológico de la vida) – que hoy se presenta con las características de una noción científica – es en realidad, un **concepto político** (podríamos decir también jurídico-político - nosotros) **secularizado**. [...]

De ahí la función decisiva, aunque con frecuencia inadvertida, de la ideología médico-científica en el sistema de poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos con finalidades de control político: la propia separación de la nuda vida, que el soberano podía llevar a efecto en ciertas circunstancias a partir de las formas de vida, se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud, y de la “medicalización” de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, **forma secularizada de la nuda vida**, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así literalmente las formas de vida reales en formas de *supervivencia* en cuyo seno se aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente en la violencia, el extrañamiento, la enfermedad o el accidente. El soberano invisible que nos contempla tras las estúpidas máscaras de los poderosos que, consciente o inconscientemente, nos gobiernan en su nombre. (AGAMBEN, 2001, p. 17 – o negrito é nosso, itálico no original)

Definitivamente a vida nua inscreve-se no registro da secularização, e na contemporaneidade o enigma da sacralidade da vida precisa ser procurado nos confins do discurso das ciências, em particular da biomedicina. Não no sentido - pelo menos aparentemente - da teologia para outras esferas, mas da política e do direito em direção a outras esferas da vida social, com destaque para o campo científico e biomédico, ao invés de conceito teológico secularizado, conceito político secularizado, no qual, no entanto, importantes vestígios teológicos podem ser identificados, como vimos com relação ao soberano.

A medicina e a ciência constituem-se em espaços nos quais a decisão soberana adquire o contorno de critério sobre a vida que merece pertencer ao vivente humano. Na medida em que se revela a impossibilidade de fundar os critérios da decisão sobre a vida em bases científicas, emerge a politização da vida sobre a qual o médico decide. Esses critérios não se fundam em uma decisão sobre a existência ou não de vida, mas sobre a vida que é de interesse para um determinado projeto político. Desmascarar as metamorfoses do soberano nos agentes que decidem sobre a vida nua em tempos contemporâneos é um condição fundamental para compreendermos a radicalidade do postulado benjaminiano sobre

a normalidade da exceção nos tempos em que vivemos. Portanto, a vida nua e a decisão do soberano concernente ao valor da vida que merece ser vivida, da qual a primeira é seu produto, não se circunscrevem mais a espaços delimitados porque: *“A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente”* (AGAMBEN, 2002, p. 146). Se esta é a condição na qual nos encontramos todos nós, virtuais *homines sacri*, paradoxalmente, o soberano também se dilui no conjunto dos indivíduos que decidem sobre a vida nua. Portanto, *“na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal”* (Ibid., p. 149). Esse convite a pensarmos a biopolítica moderna para além das fronteiras de um conceito clássico de soberania é apresentado de maneira eloqüente nas seguintes palavras de Agamben:

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confinamento fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, **com o sacerdote**. (Ibid., p. 128 – o negrito é nosso)

Destacamos dois aspectos da passagem acima. Em primeiro lugar, se recordarmos que na obra de Agamben o soberano permanece situado no registro de Schmitt como aquele que imanentiza a (oni)potência divina, vemos que há uma continuidade e uma multiplicação das máscaras com que o poder soberano se manifesta na atualidade. Isto é, a potência divina age na atualidade em diversos atores que são tributários da potência divina. Assim, o processo de secularização como transferência de forças do plano transcendente para o imanente torna-se evidente.

Em segundo lugar, o autor propõe pensar o sacerdote como uma das figuras em que se metamorfoseia o soberano na atualidade. Alargando o argumento proposto por Agamben, podemos pensar que a vida nua também está presente na esfera religiosa contemporânea, isto é, que podemos sustentar a hipótese que o templo das igrejas e movimentos religiosos atuais são espaços em que a vida é entregue incondicionalmente a um poder soberano, e o poder divino é delegado na figura do padre, do pastor, bispo etc.

A secularização apresenta uma relação que podemos chamar de especular porque conceitos de origem teológica ou no mínimo teológico-jurídico, como o de *homo sacer*, e a vida nua nele implicada, transitam da entre essas esferas de maneiras transmutadas, mantendo, porém, sua potência.

Por fim, consideramos possível inscrever também o economista no conjunto das figuras acima apontadas por Agamben como as novas máscaras do soberano. O economista, lado a lado com o médico, é quem decide sobre a inclusão ou exclusão da vida do mundo dos homens; a vida é, sem sombra de dúvidas, um capital sobre o qual o economista decide. Neste momento, só queríamos apontar esta simetria, mas nos deteremos nela mais adiante no nosso trabalho.

Vemos que Agamben reconhece a pluralidade de figuras que assumem o lugar do soberano, portanto podemos pensar que o político, o médico e o sacerdote, ou, de forma mais genérica, o especialista religioso, se situam em um campo de tensão em torno da vida. Essa relação emerge com clareza no neopentecostalismo por ser a cura de doenças um dos aspectos distintivos deste movimento religioso. A cura de doenças se mostra com uma expressão em que o poder do Soberano que habita no templo se sobrepõe ao poder do especialista da cura dos corpos na modernidade, o médico.

No entanto, a relação com o médico é paradoxal, uma vez que se admite que ele pode curar, mas com ele se rivaliza pela eficácia do tratamento, pelas diferenças no entendimento da origem da doença. Enquanto o primeiro a situa no plano físico, o neopentecostalismo a situa no plano espiritual. Registramos no nosso diário de campo a seguinte explicação do bispo:

O bispo diz que os hospitais são lugares onde as pessoas mais morrem do que se curam, elas lá somente podem ter um conforto que alivie das dores, mas não se curam realmente. Ele comentou que “quando servia ao Diabo”, vivia doente e no hospital e não entendia por que nunca se curava, a cura era sempre passageira. (Diário de campo – 05/08/07)

Mostra-se na passagem acima o claro entendimento de que as doenças mais complexas têm a sua origem em problemas espirituais e que, se tratadas pela via da biomedicina, só se terá um paliativo transitório, persistindo, porém, o mal que causa a doença.

Em diversas situações assistimos a testemunhos de pessoas que testemunhavam terem sido curadas por Deus e terem abandonado o médico.

Reproduzimos abaixo três casos paradigmáticos registrados em depoimentos de duas reuniões de domingo:

Uma mulher declarou ter câncer e disse soluçando “Estou cansada da quimioterapia, não quero mais isso! Hoje o Senhor me curou!” O bispo ficou visivelmente atribulado e disse para ela enfaticamente “A senhora procure o médico que vai certificar que a Senhora está curada!”, demonstrando claramente ter que decidir na hora o que responder, se confirmar a cura caindo no risco da mulher não procurar mais o médico e piorar e morrer, ou orientá-la a procurar o médico e permitir a dúvida sobre a eficácia da cura. (Diário de campo – 02/12/07)

Noutra reunião registramos os seguintes testemunhos:

me chama a atenção a fala de uma mulher que relata que sua filha (uma garota de uns 9 ou 10 anos) acordou sentindo fortes dores e pedindo para ser levada para o hospital. Ela respondeu que não a levaria porque Jesus ia curá-la. “E agora está curada!” O bispo pede para a menina falar se estava curada. Ela responde com voz trêmula “Estou melhor...” (em um tom de voz pouco convincente). O bispo repete a pergunta enfaticamente, quase imperativamente “Mas você está curada?!!” A menina, acuada responde “Ssssim...” “Jesus te salvou!” finaliza o bispo. Em todas as situações em que a pessoa não fala conclusivamente que está curada o bispo complementa “Agora você está curada, em nome de Jesus!” fechando o círculo da eficácia ritual. [...]

E por fim o último:

Também vai um rapaz, um obreiro que relata a cura de um parente. O rapaz foi no médico com o parente, e foi receitado um remédio para o ouvido. Ele diz que falou para o médico “eu não vou dar o remédio para ele, se eu tenho um Deus Grande ele vai curar. Se eu não der, posso ir para a cadeia, mas se eu for meu Deus vai ser envergonhado. Eu não dei o remédio e ele foi curado!” O bispo fica sério. [...] Toma coragem e diz “Deus quer que seus filhos assumam riscos, é tudo ou nada!”. Parece que os relatos de sucesso na cura estão reforçando a certeza do bispo para “bançar” o desafio de superar a “colaboração” da biomedicina. (Diário de campo – 23/12/07)

Vemos nos depoimentos acima que o que está em jogo é a legitimidade na intervenção sobre a vida. No primeiro caso notamos como se reconhece a validade do diagnóstico médico, sendo necessário, ainda, deslocar a explicação para a origem do mal. Dessa maneira a relação com a biomedicina mostra-se ambígua, e, justamente por esse motivo, altamente adequada à modernidade. Esse recurso não afasta necessariamente o fiel do médico, mas o coloca em uma outra relação. No segundo caso, constatamos a importância da performance do bispo na condução do ritual. As palavras “Jesus te salvou!” são a marca da cura divina, da restituição a uma situação de ordem. Por fim, no último testemunho, vemos emergir a relação de

coerção ao divino no caso da cura, que tem um relação intrínseca com a entrega da vida ao poder soberano. A inscrição da vida do fiel na esfera do poder soberano coloca a cura como evidência da presença do poder divino. Por outro lado, a não consecução da cura deixaria margens para a suspeição da onipotência divina.

O neopentecostalismo se mostra como um movimento religioso no qual a eficácia da cura é um dos maiores atrativos para a arregimentação de novos fiéis. Lembramos que as três pessoas que entrevistamos, Catarina, a obreira Camila e o bispo Leandro, quando perguntadas sobre o motivo que as levou a aderirem às respectivas denominações neopentecostais, declararam que foi por problemas de saúde próprios ou de parentes do círculo familiar primário e pela eficácia da cura de doenças vivenciada no neopentecostalismo. Lembramos as palavras de Catarina:

Eu parei de tomar remédio de Dr. Villa, e eu consultei com o ginecologista, Dr. Petri e ele me deu, eu falei a ele, me disse então eu te vou receitar outro remédio a ver se vai dar certo, só que o preço era muito alto né,...aquela época era muito dinheiro. Até agora são muito caros os remédios. Então eu decidi que não ia tomar mais remédios, ele, meu marido queria comprar os remédios, eu disse que não vai comprar, porque não ia tomar mais remédio. E parei de tomar, e fazendo minhas orações, escutando a TV, escutando pastores foi me dando forças, foi me dando forças para procurar trabalho e eu consegui trabalhar, né?, isso me ajudou. (Catarina – membro da IIGD)

Dessa maneira, a entrega da vida pelos novos fiéis está diretamente relacionada com a disputa pela vida com as outras figuras que na alta modernidade vestem as roupagens do soberano. Entendemos que é possível pensar que essa entrega é i-mediata, isto é, sem a mediação da lei. No caso da biomedicina, a relação do médico com o corpo está pautada pelas leis que (supostamente) regem a ordem natural. Essas “leis”, como nos lembra Canguilhem (1995), são referências de normalidade arbitrárias, o que muito as assemelha às normas jurídicas. Já no caso do neopentecostalismo, essa relação se situa na esfera do milagre, isto é, constitui em evento extraordinário em que a vida se encontra em relação direta com a potência divina, sem mediações. Lembramos que consultando o *web-site* da IURD, lemos na página inicial: “*Igreja Universal do Reino de Deus, onde o milagre é natural*”. Sendo assim, onde não impera a ordem natural, mas o extra-ordinário, a lei suspensa se torna a norma; ali reina a potência soberana sem a mediação da lei. Entendemos que essa experiência de fronteira da relação do indivíduo com a vida, que dificilmente encontramos institucionalizada em outros espaços da ordem social

contemporânea, não pode ser subsumida a um processo de subjetivação mediado pelos dispositivos religiosos de cura, mas ser situada em um limiar entre a subjetivação e a experiência da vida alçada a um elevado grau de dessubjetivação, que pode ser considerada com um lugar possível de abertura para a subjetividade, em que a vida humana entregue a uma potência transcendente se situaria, paradoxalmente, no plano imanente sendo simplesmente uma vida... (AGAMBEN, 2007b).

Vale lembrar que um dos aspectos mais significativos que condicionaram a minha relação com o campo foi justamente os momentos do culto em que senti medo de não saber por que meandros e a que destinos minha entrega à potência do ritual acabaria me levando. Portanto, a preocupação de preservar minha condição de sujeito pode ter sido também minha impossibilidade de experienciar algo como não ser mais que um *essere qualunque*.¹³⁶

Assim, a entrega incondicional a um poder de vida e morte poderia coincidir também com o espaço em que a vida é em tal medida dessubjetivada que poderia emergir como um espaço de expressão da subjetividade ainda possível. Lembrando da assertiva heideggeriana, pensamos ser possível que o papel de fronteira da vida entregue ao movimento neopentecostal pode sinalizar uma possibilidade de entender que é justamente no lugar em que o perigo reside que se encontra aquilo que salva, e nunca na volta a um momento pregresso. Em outras palavras, podemos dizer que a entrega da vida no neopentecostalismo a um poder absoluto de vida e morte pode ser situada no limiar de indecibilidade (e indizibilidade) entre o poder *sobre* a vida e a potência *da* vida (PERLBART, s/d).

5.1.11. A cura do mundo e a purificação permanente no corpo do povo de Deus

O último ponto que abordaremos nesta primeira parte do capítulo é o lugar em que a vida ganha sua mais clara expressão, o conceito de povo. Na leitura

¹³⁶

Giorgio Agamben propõe a figura do “*essere qualunque*” (ser qualquer um) para representar o que seria a condição do ser humano na comunidade que vem. Um ser que, dessubjetivado, tem a possibilidade da abertura para a subjetividade.

agambeniana, esse conceito comporta uma ambigüidade constitutiva, que revela a fratura biopolítica da qual o Povo/povo é a manifestação mais plena. O conceito de povo revela sua ambivalência porque:

[...] de um lado, o conjunto Povo, como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária do corpos carentes e excluídos; lá uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos. [...]

O “povo” carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. (Ibid., p. 184 – o negrito é nosso)

No caráter ambíguo do conceito de povo revela-se o projeto da irrealizável constituição de um povo sem fissuras. Na medida em que se procura levar esse projeto a cabo, necessariamente se instaura a tarefa da permanente purificação da excrescência que é o resíduo daquilo que se pretende puro. No horizonte utópico de uma unidade nacional que se realiza no Povo indiviso, está inscrita a chave do caráter biopolítico da política ocidental, e, particularmente da política moderna. A purificação é, portanto, uma tarefa infinita a ser realizada por todos os atores que, mascarados, agem como soberanos: o médico, o cientista, o economista, o sacerdote em hospitais, escritórios, bancos, igrejas... A idéia da purificação permanente como processo de produção de um Povo encontra-se presente de maneira contundente na passagem abaixo:

Ele é aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território. Ou então, no pólo oposto, ele é aquilo que falta por essência a si mesmo cuja realização coincide, portanto, com a sua própria abolição; é aquilo que, para ser deve negar, com o seu oposto, a si mesmo (daí as específicas aporias do movimento operário, dirigido ao povo e, simultaneamente, tendendo à sua abolição). (ibid, 184)

Em tempos de capitalismo avançado, nos quais o tempo, desvencilhado do seu componente escatológico, mas assentado ainda no conceito de *Fortschritt* que aponta permanentemente ao futuro, a purificação da hendíadis Povo/povo não pode estar dissociada desse horizonte. Muito pelo contrário, “a obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura” (Ibid., 185).

Neste sentido vale lembrar da teologia da guerra espiritual que fundamenta o neopentecostalismo. A explicação neopentecostal para o “atraso brasileiro” está referenciada no fato de o Brasil ser um país cujos habitantes se devotam a cultuar religiões “espíritas” (MACEDO, 2000). Portanto, para que o povo brasileiro se torne uma nação forte exige-se que todos os que seguem a vontade do Senhor purifiquem o território nacional dos espíritos malignos que vivem no mundo e se apossam dos corpos dos homens. Assim se justificou e se continua justificando a invasão de terreiros de Umbanda e Candomblé, a agressão física de mães e pais de santo, e a destruição de imagens de santos católicos, que teve seu momento emblemático com “o chute na Santa”, desferido no dia 12 de outubro de 1995 pelo bispo Sérgio Von Helde. O povo brasileiro, para ser purificado, deve ser cindido de si mesmo e sujeito a um permanente processo de expiação das excrescências que impedem o seu progresso.

Em outro sentido, e de maneira complementar à anterior, os corpos purificados são alvo da agressão dos espíritos malignos que se contrapõem à obra purificadora das pessoas “de luz”. Nesse sentido a obreira Camila comenta:

Vou dar uma outra experiência minha. Eu fiz isso pouco tempo antes, fazem uns quinze dias. Eu venho caminhando (até a clínica) a pé, então eu faço meu exercício. Eu ponho meu tênis, meu moleton, e venho andando de casa. Eu fico sentada o dia todo, então eu ando minha hora, hora e meia todos os dias. Eu vou e volto a pé. [...] Eu vi que tinha um senhor lá longe... mas não dei atenção... de repente quando vi que ele estava perto de mim vi que ele estava com um saco. Não doeu porque era de plástico (faz gesto de dar uma sacolada) (Eu: deu uma tacada!) Com toda a força! Que é isso! Tá amarrado, falei. É o primeiro que sai da boca da gente, né? Ele: “que tá amarrado!” – **Manifestado, sabe? Por quê? Porque a gente, Santiago, a gente tem luz.** E as coisas espirituais se discernem espiritualmente falando. Eu olho para você e não vejo luz, você olha em mim e não vê luz, mas o teu espírito... Você não chega perto de alguém e te faz mal e fala: essa pessoa está carregada. Por quê? Porque tem um espírito maligno. Então a gente que tem Deus, a gente não é nada, meu Deus! eu não sou nada. Quando mais você conhece Deus, menor você se sente, sabe? Eu me sinto as vezes tão errada, as vezes tão falha, tão cheia de defeitos, aí eu pergunto: que que o senhor viu para chamar a gente, para escolher a gente, e tal. Mas **o espírito maligno que tava naquele homem, enxergava a luz que estava mim.** Então eles agredem. (Camila – obreira da IURD)

Assim, a tarefa purificadora a que todo homem e mulher de Deus se devota depois de terem sido escolhidos pelo Altíssimo para fazer sua obra, está sujeita à ação do Diabo, que sempre tenta impedir a purificação do mundo. Por outro lado,

notamos no relato acima que a tarefa purificadora se aplica também a si própria, porque, ao mesmo tempo que Camila reconhece ser uma “portadora de luz”, ela se percebe falha, limitada, o que pode ser entendido como a necessidade de um processo de aperfeiçoamento e purificação permanente, de uma permanente volta a si mesma para agradar a Deus. Por esses motivos, podemos afirmar que a cura do mundo, como também vimos no capítulo anterior, pode ser pensada como um horizonte no qual se move todo o aparato teológico da neopentecostalismo.

Discutimos até o momento a instigante leitura que nos permite realizar a primeira fase do projeto *Homo Sacer* sobre lugar do corpo no neopentecostalismo. No entanto, consideramos que o horizonte interpretativo que nos abre a segunda fase do projeto permite compreendermos de maneira complementar outras formas de relação do fiel com o corpo e com a vida. Este será o objeto da discussão a seguir.

5.2. *Prónoia e oikonomía*: a teologia econômica e o governo dos homens

[...] a oikonomía torna possível uma conciliação na qual um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode – permanecendo transcendente – assumir para si a cura do mundo e fundar uma práxis imanente de governo cujo mistério supramundano coincide com a história da humanidade.

Giorgio Agamben – Il Regno e la gloria

A teologia econômica é o segundo paradigma sobre o qual se funda, para Agamben, a política ocidental. Realizar uma genealogia desse paradigma é o objeto do último volume, publicado até o momento, do projeto *Homo Sacer*, intitulado “*O Reino e a Glória – por uma genealogia teológica da economia e do governo*” (Doravante RG). O autor entende que o paradigma teológico político (com o qual nos ocupamos no tópico anterior) se situa no plano ontológico, enquanto o paradigma teológico-econômico, que será objeto do presente tópico, se inscreve na esfera da práxis ou, talvez, mais precisamente, da prática.

Os principais pilares sobre os quais se assenta o aparato conceitual da teologia econômica são os conceitos de *oikonomía* e *pronóia*. Essa configuração

conceitual é decorrente do debate travado nos primeiros quatro séculos da era cristã, no âmbito da teologia cristã, em torno do que mais tarde será chamado de “dogma trinitário”. Nesse contexto, o conceito de *oikonomía* surge como o dispositivo que tornará possível conciliar a identidade de substância das três pessoas da Trindade no plano ontológico com a sua diversidade no plano pragmático. Assim, Deus é uno quanto à sua substância, e trino quanto à sua ação. Como esse recurso resultou na definitiva inserção divina na história, dotando-a de sentido escatológico, a providência, *pronóia*, tornou-se a ferramenta conceitual que garante a orientação do curso da história pela graça divina (AGAMBEN, 2005a, 2007b).

Podemos, então, afirmar que a *oikonomía* somente alcança sua plena realização quando articulada com a *pronóia*, com a Divina Providência que orienta o curso da história, dotando-a de sentido escatológico. Neste contexto, cabe ao Filho inserir-se na história (inaugurar a história?) e ao Espírito conduzir a história mediante a instituição da graça. Além disso, o Filho entra na história com o objetivo de redimir o povo cristão a fim de glorificar o Pai. Com a instituição desse dispositivo a história ocidental passa a equivaler à idéia de providência divina, portanto, com um *telos* definido e orientado pela graça divina rumo à salvação celeste. A *oikonomía* só adquire, portanto, sua marca específica na medida em que se articula com a *pronóia*. Ambos os conceitos constituem um par que precisa ser pensado de maneira articulada. Tal relação adquirirá diversos contornos ao longo da história.

A secularização é o registro central desta obra, pois o fio condutor do trabalho é a orientação da história humana a partir de um princípio escatológico que se insere na história. O deslocamento de potências transcendentais para o plano imanente é constitutivo da encarnação do Filho. Assim, a economia trinitária e a providência divina tornam-se duas referências obrigatórias que servem de suporte ao desenvolvimento do paradigma hoje predominante no mundo contemporâneo, a teologia econômica. Esse paradigma pode ser entendido como a transferência de princípios teológicos para outros âmbitos, notadamente para a ciência moderna e a economia, sem, no entanto, perderem sua potência original, configurando de tal modo um processo de secularização.

Iniciaremos a nossa discussão neste tópico com uma breve recuperação do confronto de Agamben com o problema da economia e com o conceito de *oikonomía*, posteriormente apresentaremos o paradigma teológico econômico

referenciados na última obra do autor, RG, e paralelamente demonstraremos que elementos deste paradigma se constituem em uma rica matriz analítica para compreendermos o papel do corpo no processo de cura no movimento neopentecostal.

5.2.1. Aproximações ao problema

A relação de Agamben com a economia é atravessada por diversas estratégias de aproximação. Essas diversas tentativas estão marcadas, como já apontamos, por um processo muito imbricado com a discussão da categoria da secularização, ao ponto de Agamben se referir à economia quando enfrenta o debate em torno da secularização. (AGAMBEN, 2005a, 2005c, 200-b, 2007a,b). Por momentos, tem-se a impressão de que a economia moderna adquire papel protagonístico; em outros e mais relevantes, a modernidade parece ser um momento de radicalização e inversão da relação ontológica entre ser e pragmática em favor desta última e, conseqüentemente, da economia, porém, sempre tendo o aparato teológico como suporte de ambas as esferas. Entendemos que esta leitura contém uma valiosa chave de leitura para o nosso problema porque - como já apontamos por diversas vezes - é possível entender a modernidade como um momento histórico cujas bases são princípios de ordem teológica que se inserem em outros campos como a economia, a política e a biomedicina, mantendo sua potência, sacralizando a imanência.

Agamben realiza um movimento análogo daquele operado em HC, quando ele inscreve a emergência da biopolítica para além da modernidade, situando-a como elemento inerente à própria gênese da política ocidental. Neste caso, o primado da *oikonomía* e da economia na modernidade não vai ser considerado um fenômeno eminentemente moderno. A singularidade da modernidade reside na inversão da relação entre teologia política e teologia econômica em favor da segunda.

O primeiro momento em que registramos explicitamente a discussão da teologia econômica é a entrevista concedida à *Rivista della Scuola Superiore*

dell'economia e delle finanze no ano de 2004, entrevista publicada no Brasil em 2005. Nessa entrevista, o pensador italiano aponta quatro pressupostos fundamentais das suas investigações sobre a teologia econômica. Ele reconhece que o ocidente se constitui pelo cruzamento entre um paradigma econômico e um paradigma político, o que equivale dizer, entre um paradigma pragmático e um paradigma referenciado no ser, entre a teologia econômica e a teologia política.

Um segundo aspecto é o reconhecimento da relação entre a *oikonomía* e a economia. O autor afirma: “*diria que não podemos entender o triunfo da economia hoje em dia se não o entendermos ao mesmo tempo como triunfo do paradigma gerencial da oikonomía teológica*” (AGAMBEN, 2005a, p. 9). Ele também assinala que, para o desenvolvimento do capitalismo, é fundamental a idéia de uma ordem imanente. Uma leitura superficial desse posicionamento nos poderia levar a pensar que Agamben concebe a economia como o resultado da secularização da teologia econômica. A economia moderna e a sua hegemonia na ordem social moderna tem suas raízes em momentos anteriores da história ocidental, particularmente nos séculos II ao IV da era cristã, no campo da teologia. Vemos essa idéia expressa de maneira clara nas seguintes palavras do filósofo italiano:

Digamos que o domínio atual da economia já tinha seu paradigma na *oikonomía*. É verdade que, no passado, reino e governo sempre estiveram entrelaçados e que a história não é senão tal cruzamento. Mas, do ponto de vista teológico, o que dominava desde o início era o paradigma do governo, da economia da vida divina. (ibid., p. 10)

Em momentos posteriores o autor discute publicamente, em diversas conferências, as principais teses do RG, e nesse momento encontramos esclarecimentos mais precisos da sua posição sobre a relação entre teologia, economia e secularização¹³⁷. O pensador italiano nos diz:

[...] la tesis según la cual la economía es un paradigma teológico secularizado opera sobre la misma teología, porque implica que la vida divina y la historia humana han sido concebidas, desde el inicio, por ésta (por la teología) como una *oikonomía*. Implica que **la teología es ella misma “económica” y que no se convierte en tal, en un segundo momento, por la secularización.** (AGAMBEN, 2005c)

Este momento é relevante por dois motivos. O autor reconhece o caráter constitutivo da economia na teologia, a teologia é desde o início (pelo menos desde

¹³⁷ Neste caso lembramos da conferência realizada por Agamben em Buenos Aires em 2005 disponível no site: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2007/09/giorgio-agamben-homo-saccer-ii-2.html>

que se resolve o dogma da trindade) econômica. Também observamos a relativização do papel da secularização no caso da economia, que guarda uma relação de continuidade muito clara com a teologia econômica, sem que, porém, a secularização seja desconsiderada neste registro.

A última vez antes da publicação do RG em que o problema da economia é discutido se observa no texto que leva o nome “*O que é um dispositivo?*”¹³⁸. Este é um momento no qual o autor procura estabelecer uma conexão entre a profanação e a *oikonomía*, que não foi levada adiante em RG.

O conceito foucaultiano de dispositivo vai sofrer uma releitura realizada através de um trabalho genealógico. O ponto crucial do conceito para Agamben é o caráter de rede que caracteriza a todo dispositivo. Isto é, um dispositivo é a rede que se forma de um conjunto heterogêneo de elementos discursivos e não-discursivos que cumpre um papel estratégico no jogo das relações de poder. Lembramos, ainda, que para Foucault o dispositivo será uma categoria central no que ele denomina de “governo dos homens” ou “governamentalidade”. No trabalho genealógico desenvolvido por Agamben o autor nos mostra como o conceito de *oikonomía* é a raiz do termo dispositivo. *Dispositio* é a tradução latina de *oikonomía*, da qual, evidentemente (ou aparentemente?)¹³⁹, deriva o termo moderno “dispositivo”.

El término latino *dispositio*, del que deriva nuestro término "dispositivo", viene pues a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica. Los "dispositivos" de los que habla Foucault están conectados, de algún modo, con esta herencia teológica. Pueden ser vinculados, de alguna manera, con la fractura que divide y, al mismo tiempo, articula, en Dios, el ser y la praxis, la naturaleza o esencia y el modo en que él administra y gobierna el mundo de las criaturas. [...]

Común a todos este términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de

¹³⁸ Neste caso nos valem de uma versão do texto que encontramos na internet, porém sabemos que o mesmo foi publicado na Itália em 2006 pela editora Nottetempo, de Roma. Apontamos ainda que uma das estratégias metodológicas de Agamben consiste em restituir o valor do confronto com questões terminológicas, com a definição de termos técnicos. Assim, ele tem elaborado diversos textos que se ocupam com algumas categorias importantes no seu trabalho como campo, amizade, movimento, paradigma e dispositivo. Este conceito recebeu severas críticas por Alfonso Belardinelli (2007) pela dificuldade em situar a proposta que se coaduna ao conceito no plano de ações políticas concretas.

¹³⁹ Fazemos esta ressalva porque nos parece que o movimento de Agamben de derivar linearmente o conceito de dispositivo do *dispositio* latino se realiza sem maiores cuidados metodológicos, destoando do resto da obra. Ficamos com a dúvida se esta relação se sustenta em um processo genealógico rigoroso ou se responde à funcionalidade que representa essa relação no processo argumentativo agambeniano. Neste aspecto Agamben se aproxima novamente do legado hegeliano da modernidade como cristianismo realizado.

instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido que se supone útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. (AGAMBEN, 200-b)

Este último movimento é decisivo para inscrever o governo dos homens no registro da teologia econômica. Dessa maneira, Agamben entende poder situar a governamentalidade para além dos limites da modernidade, e considerá-la um vetor presente ao longo da tradição ocidental desde a emergência do cristianismo e a sistematização do seu corpo teológico, particularmente da resolução do dogma trinitário.¹⁴⁰

Com base nas idéias acima delineadas, podemos começar a apresentar o principal argumento que orienta esta parte do trabalho. Se aceitarmos que a tese de que a hegemonia da economia moderna é tributária de um paradigma teológico que é, na sua gênese, econômico, podemos questionar a validade das críticas endereçadas ao neopentecostalismo por sua suposta deturpação do religioso por dar tanta ênfase ao econômico. A partir da leitura de Agamben, poderíamos sustentar a idéia de que o neopentecostalismo, longe de constituir um “desvio de rota” do cristianismo, é, pelo contrário, sua expressão eminentemente moderna. Diversamente das outras correntes do cristianismo, o neopentecostalismo sacraliza o econômico e o pragmático, a fé prática, demarcando uma continuidade entre os postulados cruciais da teologia cristã e o campo mais sagrado da modernidade, a economia, conforme sinalizamos no capítulo anterior.

No nosso trabalho de campo, pudemos constatar a centralidade da economia com relação às outras dimensões da vida humana na cosmovisão neopentecostal. Apontamos dois registros do nosso diário de campo e um aspecto importante da conversão de Catarina que permitem situar essa posição.

¹⁴⁰ Nos parece que essa relação entre a teologia cristã e a economia para além da modernidade começa a ser pensada no ensaio “Elogio da Profanação”, primeiro momento em que o autor se confronta com o problema da religião cristã e a economia. Um aspecto merece ser comentado sobre a leitura que Agamben faz do texto de Walter Benjamin “O capitalismo como religião”, que serve como a principal referência do referido ensaio. Nele o pensador italiano realiza uma sutil, mas decisiva guinada na interpretação benjaminiana da relação entre religião cristã e o capitalismo. Agamben aponta num primeiro que para Benjamin o capitalismo é uma religião “parasitária” do cristianismo. O que significa que não entre elas uma identidade de substância. Porém alguns parágrafos à frente ele surpreendentemente diz: “Procuremos continuar as reflexões de Benjamin na perspectiva que aqui nos interessa. Poderíamos dizer então que o capitalismo, **levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo**, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião”. (AGAMBEN, 2007a, p. 71). Dessa maneira Agamben realiza uma interpretação distorcida do texto de Benjamin afirmando que o filósofo berlinês já considerava o capitalismo como uma tendência inerente ao cristianismo, e não parasitária deste.

Na reunião de descarrego depois do domingo da Fogueira Santa¹⁴¹ foi realizada uma comunicação por telefone celular de Edir Macedo a todas as catedrais do Brasil, no momento em que ele realizava no Monte Sinai (Israel) a oração pelas pessoas que tinham realizado suas ofertas. Nessa oração, pôde ser identificada a hierarquia que se dá aos diferentes aspectos da vida do fiel que são objeto das diferentes reuniões, e a centralidade da dimensão econômica.

Quando está por começar a intervenção de Edir Macedo, o público faz silêncio e começa a ser ouvida a voz dele. Começa falando a Deus “Oh Meu Deus!! Abençoa estes teus filhos, meu Pai!!” Diz que eles irão passar a noite clamando “Pelos sonhos dos teus filhos, para que Tu ouças o pedido dos Teus filhos, meu Pai”. “Eu te peço pelos que têm doenças, pelos que têm problemas na família, a família desestruturada, pela mãe que quer ter seu filho longe das drogas Meu Deus!! Oh Meu Pai!!” (durante esta fala o volume da voz torna-se cada vez mais alto e a voz é mais parecida a uma súplica, a um clamor). No final da fala, e quase gritando, Edir Macedo pede para “aqueles que têm o sonho de se tornar empresários”. (Diário de campo – 19/07/05)

A figura do empresário e o paradigma gerencial a ele vinculado são constitutivos da cosmovisão iurdiana. Vemos na oração de Macedo uma hierarquia de bênçãos que se articula com o aumento da intensidade do clamor, situando a prosperidade, calcada na figura do empresário, no ponto mais elevado da hierarquia. Também registramos nas reuniões voltadas à prosperidade financeira uma orientação muito semelhante e mais marcante na fala do bispo:

Neste momento fica clara a lógica da relação cura – prosperidade. A cura é muito limitada, o que vale é a prosperidade. A riqueza. O bispo enfatiza isso muitas vezes e diz. “Muitas pessoas *se acomodam com a cura*. Acham que isso basta. O que Deus quer é uma vida de abundância!” (Diário de campo – 11/11/07)

Vemos nas passagens observações acima que na IURD a prosperidade financeira e a figura do empresário se situam no lugar mais elevado dos objetivos a serem alcançados na vida do ser humano, e que a cura de doenças se encontra numa posição subordinada com relação às primeiras. Contentar-se com a cura

¹⁴¹ A Fogueira Santa é um ritual da IURD realizado duas vezes por ano aos domingos, e é quando é realizada a maior oferta possível, prometendo-se uma resposta com abundância inimaginável, “bênçãos sem medidas”. Nesse dia, as pessoas ofertam carros, casas, o salário do mês, a poupança, etc. Durante a preparação se acirra a ênfase na oferta financeira e são mostrados diversos casos de pessoas que tiveram sua vida financeira transformada pela fogueira santa, normalmente empresários. É comum nesse período de preparação e até o dia da reunião diminuir o público presente.

implica em renunciar a cumprir a vontade de Deus de viver uma vida em abundância.

Também merece ser lembrada neste momento a maneira como se apresenta a figura do Bispo Edir Macedo na sua (auto)biografia intitulada “*O Bispo – a história revelada de Edir Macedo*”. No capítulo final do livro ele é apresentado como o líder de dois impérios, um império econômico e um império religioso, dando a impressão que ambos se situam em planos equivalentes, ou, pelo menos que ambos compartilham de um mesmo caráter sagrado. Ainda, a palavra que define a identidade do Bispo Macedo é a de “comandante”, o soberano que age na exceção, tanto no plano econômico, quanto no religioso. (TAVOLARO, 2007, p. 235-259).

De diversas maneiras constatamos que na IURD se reconhece o caráter religioso do paradigma de gerenciamento, do *managment*, que Agamben declara ser um legado da teologia cristã à tradição ocidental e que ampliaremos a seguir.

5.2.2. O Reino e a Glória: o imperativo da práxis no governo dos homens

Agamben situa o objeto da sua última obra no registro do “governo dos homens”, entendendo-se como um continuador do caminho aberto por Foucault.

O verdadeiro ponto misterioso da política ocidental não é o Estado, não é a Constituição, não é a soberania, mas o governo. Não o soberano, mas o ministro. Não o legislador, mas o funcionário.

A pesquisa na qual estou atualmente engajado diz respeito exatamente à tentativa de compreender o modo por meio do qual a máquina governamental ocidental funciona. Trata-se de olhar a política e o direito a partir de uma nova perspectiva na qual as hierarquias se invertem e o poder considerado executivo - a “polícia”, no sentido lato - advém o problema central. Mas, mesmo aqui, não faço mais do que alargar o trabalho de Michel Foucault. (AGAMBEN, 2005b)

Além de situar seu projeto no âmbito do governo dos homens o autor entende que para alargar a compreensão da máquina governamental ocidental, deve-se escavar em outros campos, notadamente na teologia. Para ele o direito e a teologia, são decisivos para a compreensão da política ocidental. Nesse contexto, o conceito de *oikonomía* nos moldes como ele é produzido pela teologia cristã, será decisivo para a criação de um dos paradigmas que balizam a política ocidental, a teologia

econômica, do qual deriva o aparato conceitual que torna possível o “governo dos homens”.¹⁴²

A elaboração do conceito de *oikonomía* está diretamente vinculada com a dimensão escatológica, uma vez que emerge como a solução dada pela teologia cristã ao problema do dogma trinitário, cuja sistematização se deu ao longo do século II, sendo consagrado no Concílio de Nicéia que acontecera no século IV da era cristã, sendo conhecido também como dogma niceno. Lembramos que o recurso à *oikonomía* possibilitará o entendimento de que Deus é Uno quanto à sua substância e Trino quanto à organização e administração do seu *oikos*, da sua casa. Assim, na própria figura do Deus judeu-cristão vemos retratada e articulada uma estrutura ontológica, a unidade de substância, e uma lógica pragmática, a administração da casa, que poder ser considerada a raiz do atual paradigma do *management*.¹⁴³ A dimensão pragmática do dogma trinitário tem na figura do Filho o elemento que permite a inserção divina no mundo e na história, que marca ao mesmo tempo o começo e determina seu fim, a partir do anúncio do evento escatológico. Portanto, no conceito de *oikonomía* está implicada a primazia da dimensão pragmática e do evento escatológico na teologia cristã, dando um especial destaque para o plano imanente.

¹⁴² Agamben nos diz em diversas ocasiões (AGAMBEN, 2005a, 2005c, 2007b) que o seu confronto com a *oikonomía* se inicia a partir do estudo do debate travado entre Erik Peterson, teólogo protestante depois convertido ao catolicismo, e Carl Schmitt, o eminente jurista do *Dritter Reich* alemão, em torno da teologia política. Havia um estranho uso das fontes por parte de ambos, na medida em que, a despeito deles assumirem posições contrárias sobre a possibilidade ou impossibilidade da teologia política referenciada na teologia cristã ser concebida como o paradigma político da modernidade, omitiam as passagens em que a *oikonomía* era citada. Essa consciente omissão tem como pano de fundo a oposição entre *katechon* e *eschaton*, entre o tempo do advento de Cristo e o fim da história marcada pelo evento salvífico, e tem implicações diferentes para o jurista e para o teólogo, porém eles comungam de um tipo de relação com a história e, conseqüentemente, de uma mesma concepção de tempo. A Peterson interessa preservar o papel do Estado como a figura que garante o retardamento do advento do caos no fim dos tempos. Para Schmitt, o *katechon* garante a existência da Igreja, na medida em que ela cumprirá seu papel no entre-tempo situado entre a vinda de Cristo e a conversão dos judeus. Para ambos o privilegio do *katechon* em detrimento do *eschaton* implica na suspensão do tempo, em suspender o curso da história orientada pelo princípio escatológico, pelo *eschaton*. “Tanto para o jurista como para o teólogo, a história presente da humanidade é, no entanto, um interím fundado sobre o retardamento do Reino” (AGAMBEN, 2007b, p. 19). Vemos assim, que o debate ao mesmo tempo que apresenta divergências quanto à legitimidade de conceber a teologia política como paradigma da política moderna, tem como ponto de convergência o privilegio do *katechon*, em detrimento do *eschaton*.

¹⁴³ Notamos que nas línguas portuguesa e espanhola a palavra equivalente é ad-ministrar, ser ministro de alguém. Nos parece que esta perspectiva nos permite situar bem o principal vetor do paradigma teológico-econômico, agir no mundo como ministro de um Deus onipotente, porém inoperso.

O dogma trinitário funda-se a partir de uma fratura que se abre entre a economia trinitária e a consubstancialidade das três pessoas da Trindade, entre a pragmática e a ontologia. Essas duas dimensões constituem as bases para os dois paradigmas políticos legados pelo cristianismo à política ocidental. Agamben escreve:

Uma das teses que [a investigação de “O Reino e a Glória”] tentará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido lato, antinômicos, mas funcionalmente conexos: a teologia política, que funda no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que a substitui com a idéia de uma *oikonomía*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina, quanto daquela humana. Do primeiro, derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre todos os outros aspectos da vida social. (AGAMBEN, 2007b., p. 13 – tradução nossa¹⁴⁴)

Merece especial atenção na tese acima apresentada porque nela vemos retratado um princípio que consideramos crucial para a compreensão do neopentecostalismo, no que diz respeito à ambivalência entre o imanente e o transcendente, entre a teologia econômica e a teologia política. Ainda mais se a pensarmos da maneira como Agamben nos propõe entender essa relação na contemporaneidade, como a hegemonia da teologia econômica por sobre a teologia política, sem que, porém, esta última deixe de operar.

Na teologia moderna essas duas dimensões do dogma trinitário vão ser chamadas de trindade imanente e trindade econômica ou histórico-salvífica.¹⁴⁵ A “trindade imanente” representa a consubstancialidade das três pessoas da divindade, a unidade de substância; enquanto a trindade econômica ou histórico-salvífica tem como característica central o envio do Filho ao mundo para, através da sua encarnação, realizar a entrada de Deus na história. Esse evento comporta dois movimentos, um primeiro, de caráter redentor, que se efetiva pelo sacrifício do Filho, e um segundo, de caráter salvífico, que abre o horizonte escatológico para o curso da história. Notamos, ainda, que o conceito de *oikonomía* é condição de possibilidade para a constituição da trindade histórico-salvífica e para a

¹⁴⁴ Todas as traduções de passagens do livro “O Reino e a Glória” (RG), referenciadas aqui como “Agamben, 2007b”, são traduções nossas. Agradeço muito especialmente ao Prof. Selvino J. Assmann pela atenta correção da tradução que fizemos do original.

¹⁴⁵ Valemo-nos aqui de conceitos técnicos da teologia cristã. O conceito de trindade imanente não deve ser confundido nem relacionado com a idéia de primazia da imanência. Pelo contrário, este conceito designa a essência divina, o Ser em si.

conseqüente abertura do horizonte escatológico na história, no plano imanente. Dessa maneira, essa categoria teológica será crucial para o processo de secularização que transfere potências de origem teológica para outras esferas da vida social, como a economia, a política e o campo da saúde, situando o plano imanente como o palco no qual essas forças agem, no qual o evento salvífico se realiza, conforme discutimos no capítulo anterior ao falar do desenvolvimento da economia moderna e do campo da saúde.

Esse aparato conceitual que opera, para Agamben, como o fundamento da máquina biopolítica moderna e que estabelece o primado da pragmática, implica, ao mesmo tempo, a instituição da operosidade como marca central da teologia, e da política ocidental. Assim, o elemento fundamental tanto da política quanto da religião cristã, não é a contemplação, mas a ação, não a ontologia mas a pragmática, não o Reino, mas o governo, não a *episteme*, mas o *management*, não o *desoeuvrement* (a falta de obra, a inoperatividade) ou a condição sabática, mas a operosidade.¹⁴⁶

No entanto, situar o quadro nos contornos que delineamos acima constituiria uma séria redução, uma vez que a trindade econômica supõe um movimento ulterior à redenção operada pelo sacrifício do Filho, qual seja o caráter missionário da ação evangelizadora dos discípulos, orientada pelo Espírito Santo. O curso da história pautado no horizonte escatológico somente se torna plausível na medida em que outro componente o dirige, o plano da providência divina, a *prónoia*. A articulação da *oikonomía* com a *prónoia* será crucial para a constituição do paradigma teológico econômico. Na primeira inscreve-se o primado da pragmática, enquanto na segunda se situa a ordem imanente do mundo.

Um último aspecto que merece destaque é o caráter vicário da máquina governamental. Esse caráter é mais um dos espaços em que se revela a fratura entre ser e agir. A figura paradigmática na teologia cristã da vicariedade é a relação entre Deus Pai e Deus Filho, uma vez que o Filho vem ao mundo para realizar o

¹⁴⁶ Esta premissa teórico-metodológica de Agamben tem uma íntima relação, na nossa análise, com a leitura weberiana da ética protestante. No entanto, em momento algum de RG vemos qualquer referência à original leitura weberiana da modernidade. Pelo contrário, Agamben tece severas críticas a Weber, sinalizando que o sociólogo alemão não teria reconhecido o caráter teológico do fenômeno que pesquisava, a ética protestante, pelo contrário o vinculava ao desencantamento e à deteologização do mundo (AGAMBEN, 2007b, p. 15). Também merece ser apontada, neste sentido, a dificuldade da recepção de Agamben no âmbito católico, por declarar que o cristianismo, sem distinção, está marcado pela primazia da operosidade. O catolicismo tem defendido secularmente a contemplação em detrimento da ação, da prática. Vale a pena lembrar a sugestiva tese de Carl Schmitt sobre o fundamento da perpetuação do catolicismo romano: não ter dado primazia nem à técnica nem à economia (SCHMITT, 1998).

governo do mundo em nome do Pai e com a tarefa de, no final dos tempos, devolver ao Pai o Reino de Jesus. Por esse motivo, “a economia trinitária é a expressão de um poder e de um ser anárquico, que circula entre as três pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário” (ibid., p. 155). Como consequência dessa relação vicária é estabelecida a relação entre Reino e Governo. É importante notar que a lógica vicária será fundamental para a emergência no ontologia cristã da hegemonia da *práxis* sobre o ser¹⁴⁷.

A vicariedade implica uma ontologia – ou melhor, **a substituição da ontologia clássica por um paradigma “econômico”**, no qual nenhuma figura do ser, está, como tal, em posição de *arché*, mas **originária é a própria relação trinitária**, na qual cada uma das figuras *gerit vices*, faz as vezes da outra. (ibid., p. 155-156 – o negrito é nosso)

Vemos nas palavras transcritas a seguir uma bela síntese da relação entre Reino e Governo e da constituição do paradigma econômico-providencial:

Ao Reino concerne a *ordo ad deum*, a relação das criaturas à causa primeira. Nesta esfera, Deus é impotente, ou melhor não pode agir senão na medida em que sua ação coincide desde sempre com a natureza das coisas. Ao Governo concerne, ao contrário, a *ordo ad invicem*, a relação contingente das coisas entre si. Nesta esfera, Deus pode intervir suspendendo, substituindo ou estendendo a ação das causas segundas. As duas ordens são, porém, funcionalmente coligadas, no sentido de que é a relação ontológica de Deus com as criaturas – na qual ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – que funda e legitima a relação prática de governo com elas (as criaturas), no interior da qual (isto é, no âmbito das causas segundas) os seus poderes são ilimitados. A cisão entre ser e *práxis* que a *oikonomía* introduz em Deus funciona, na realidade, como máquina de governo. (ibid., p. 150)

Mais adiante, o autor complementa

Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma “economia” geral que ficaria em si mesma totalmente inefetiva (inefettiva), mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o Governo) que dependem do ser (do Reino), mas **é o ser que consiste muito mais nos seus efeitos: tal é a ontologia vicária e efetual que define os atos de governo**. (ibid., p. 160 – o negrito é nosso)

Notamos aqui uma operação que podemos chamar de inversão ontológica, na medida em que “o ser não simplesmente é, mas ele é nos seus efeitos”. Isso significa dizer que o ser se realiza na *práxis*, que acontece no plano imanente.

¹⁴⁷ Embora Giorgio Agamben prefira o uso do par ontologia e *práxis*, consideramos mais adequado trabalhar na perspectiva de uma ontologia com dois vetores, o ser e a *práxis* que se encontram em permanente tensão.

Assim temos uma “ontologia imanente”, ou uma “ambigüidade ontológica”, na medida em que o ser inclui essa dualidade entre a imanência e a transcendência. A inversão se dá na medida em que a primazia neste caso não corresponde mais à transcendência, mas se desloca para o plano imanente. Essa idéia, que pelo menos em tempos modernos é determinante da relação entre as coisas do mundo e as coisas de Deus, parece ser fundamental na ruptura que se observa no movimento religioso neopentecostal. A ambigüidade entre imanência e transcendência, porém com a predominância da primeira, é um dos princípios mais relevantes na estruturação do universo neopentecostal. Também poderíamos pensar que a transcendência jaz, na modernidade, na imanência, a queda de Deus que nos lembrava Benjamin (s/d) torna-se potência imanente que inunda o mundo moderno, adquirindo diversas formas, dentre as quais se destaca o dinheiro.

Este paradigma que temos delineado anteriormente abre uma perspectiva decisiva para o nosso trabalho, qual seja a de estabelecer uma singular relação entre imanência e transcendência, na qual a ordem imanente é um reflexo da ordem transcendente, criando um entre-lugar entre o mundano e o celeste, ou, talvez melhor criando na própria imanência um hiato entre o homem e o mundo. Também notamos que a hegemonia de um paradigma econômico, que dispensa a *episteme*, é altamente significativa para compreendermos a conhecida recusa do neopentecostalismo à formalização teológica. Particularmente a IURD, depois de um breve período de formação de pastores no Instituto Teológico que funcionava na sede da igreja do Rio de Janeiro, fechou suas portas por entender que a atividade teórica, o trabalho intelectual os desviava do caminho da fé (MARIANO, 2004).

Ao longo da nossa relação com o objeto vislumbramos nessa matriz teórica um importante horizonte interpretativo para compreender uma das faces do movimento neopentecostal. No neopentecostalismo a fé que salva é a fé prática, que leva o indivíduo a agir e que traz resultados, uma fé *práxica*. Nesse sentido é completamente distinta da fé luterana que privilegia o caráter místico, contemplativo e intimista. Por outro lado, o caráter missionário dos neopentecostais é uma marca da sua conversão. Recorremos novamente às nossas fontes para situar nossa leitura. Com relação ao primeiro aspecto apontado, lembramos o testemunho do bispo Leandro sobre a identidade da IURD: “[...] *não é uma doutrina religiosa é uma fé prática, uma comunhão com Deus que traz um resultado.*” Também vale a definição do Bispo Edir Macedo sobre a fé, fortemente balizada pelo pensamento

paulino: “a fé é a certeza das coisas que não se vêem”; por isso quem age orientado pela fé parece, aos olhos meramente humanos, um louco (MACEDO, 2001). Em outro momento, ele afirma peremptoriamente, contrapondo-se ao grande interesse pela sistematização teológica das igrejas cristãs históricas que “*cristianismo sem prática não é cristianismo*” (MACEDO, 1997, p. 109). Para a IURD, a marca central da fé é a ação do indivíduo no mundo, e não os arroubos extáticos de caráter místico, nem a pura contemplação mental.

Todavia, a fé não se restringe ao plano individual, mas pressupõe a instituição de uma nova ordem no mundo, mediante a marcha e a posse do mundo. No contexto iurdiano, esse movimento é denominado de “realizar a Obra”, que se materializa na expansão em escala planetária da denominação e que tem como referência mais importante a construção dos imponentes templos que caracterizam essa denominação religiosa e na conversão dos novos adeptos que os freqüentam. Nas palavras do Bispo Macedo confirma-se o que estamos afirmando:

Fomos salvos para salvar, chamados para chamar e abençoados para abençoar; logo, não podemos nos dar ao luxo de nos aprisionarmos em nossas igrejas em detrimento daqueles que ainda não foram alcançados. [...]

Devemos nos prevenir do espírito puramente social e teológico que muito imprimem ao Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, esquecendo-se da verdadeira missão, que é a de trazer para Deus almas redimidas pelo sangue do Cordeiro. (MACEDO, 1997a, p. 88-89)

Em uma passagem posterior ele diz:

A vontade de Deus para com seu povo é de que ele marche, entre e possua a terra. Deus nos quer dinâmicos e ativos. É claro que há um preço a pagar; devemos sacrificar, muitas vezes, nossos bens, nossas posições sociais, ou eclesiásticas, nossa reputação ou até mesmo nossas famílias, mas vale a pena. (ibid., p. 105)

Em consequência, no entendimento da IURD, que poderia ser estendido ao movimento neopentecostal, o papel dos seres humanos no mundo é agir para serem co-partícipes do projeto universal de salvação, horizonte escatológico deste movimento religioso, que foi inaugurado com a encarnação de Jesus Cristo. A salvação (e cura) do mundo implica “tomar posse” dele, apropriar-se do mundo. Para realizar esse projeto, é condição necessária a entrega da vida humana para a realização da ordem imanente e o agir incansável orientado pela Divina Providência.

Outro aspecto que merece destaque neste momento é a função mimética dos corpos do(a)s obreiro(a)s e dos pastores que auxiliam nas reuniões. Eles circulam sempre com corpos vigorosos, sempre prontos para agir, principalmente sob o comando da voz do oficiante do culto. Eles sempre se encontram alinhados, com andar firme, gestos enfáticos e solícitos para atender agilmente a quem precisa. Nas orientações que transmitem aos fiéis colocam-se sempre como indivíduos que tiveram sua vida mudada porque “fizeram sua parte”, isto é, agiram, conforme registramos por diversas vezes no nosso diário de campo. Assim, eles se comportam como modelos a ser emulados na transformação pela qual passa um indivíduo que adere ao neopentecostalismo.

Delineada a principal tese da obra com a qual ora nos ocupamos, nos debruçaremos a seguir de maneira mais detalhada com a constituição do conceito de *oikonomía* na teologia cristã.

5.2.3. No rastro da *oikonomía* cristã

Antes de iniciarmos a discussão do percurso semântico do termo *oikonomía* é importante recuperar, mesmo que sucintamente, um princípio metodológico que, para Agamben, deve ser considerado no sentido de compreender de maneira adequada essa trajetória. O autor entende que o conceito apresenta muito mais alargamento da sua denotação, do que mudanças de sentido. Assim, o sentido da *oikonomía* permanece o mesmo, mudando, porém, seu âmbito de atuação, o que levou a seu alargamento denotativo. Para Agamben, o conceito de *oikonomía* vai, passar por mudanças na dimensão denotativa, mas não no seu núcleo semântico, que permanece com a potência original, que pode ser concebida como aristotélico-cristã.

A origem do sentido da *oikonomía* é identificada na filosofia aristotélica. No pensamento aristotélico, como vimos no sub-capítulo anterior, o âmbito da casa, do *oikos*, se distingue claramente da cidade, da *polis*, na medida em que a primeira se organiza em torno de um paradigma de gestão da casa pelo déspota, isto é de uma lógica administrativa; enquanto a segunda é o espaço privilegiado da política.

Assim, a *oikonomía* não se sustenta em uma *episteme*, mas se constitui enquanto *práxis*.¹⁴⁸

Um segundo aspecto que merece ser apontado para cercarmos o núcleo semântico do conceito de *oikonomía* (e que nos permite uma articulação com o objeto da primeira fase do projeto *Homo Sacer*) diz respeito à sua vinculação com o conceito de *zoé*. Na medida em que a *oikonomía* é inserida na teologia ela designa o ato de governar, resultando no fato de que governar significa “*suprir as necessidades da vida, nutrir*” (AGAMBEN, 2007b, p. 33). Assim, o núcleo semântico do conceito encerra e captura a vida impolítica, a *zoé*.

Circunscrito o núcleo semântico do conceito de *oikonomía*, veremos os aspectos mais relevantes para o nosso trabalho que emergem no percurso da sua história, com sua origem grega com Aristóteles até seu desenvolvimento na teologia cristã. O apóstolo Paulo é situado como o primeiro a introduzir a linguagem econômica no cristianismo: “[...] o léxico da *ekklessia paulina* é ‘econômico’ e não político e os cristãos são, neste sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (*ibid.*, p. 38). Além disso, o vocabulário Paulino nada mais faz do que refletir o ambiente cultural do seu tempo, no qual a linguagem econômica e política entravam em uma zona de indistinção e de contaminação recíproca.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Esta postura é criticada por Elmar Salmann em uma entrevista concedida à mesma revista em que fora publicada a primeira entrevista de Agamben sobre a teologia econômica. Para este teólogo não seria correto afirmar que a *oikonomía*, nos moldes como é formulada pelo catolicismo, tenha suas raízes em Aristóteles, mas em Platão. Mesmo reconhecendo que o conceito de *oikonomía* tem um papel fundamental para a constituição de teologia cristã e que raramente é mencionado, o referido teólogo entende que os traços particulares da *oikonomía* devem ser procurados em fontes platônicas: “Esses conceitos [economia e *oikonomía*] constituem uma idéia fundamental que naturalmente transparece por todos os lados e está onipresente na teologia, mas raramente é evidenciada como tal. De outra parte, porém, não vejo como para os Padres da Igreja seja provável que o conceito de economia se possa ser vinculado ao mundo aristotélico” (SALMANN, 2004). Perguntamo-nos se trabalhar a partir de uma leitura platônica nos levaria por um outro caminho que aquele apontado por Agamben na sua genealogia. Embora não possamos responder a esta questão exaustivamente (nem tampouco é o escopo deste trabalho) suspeitamos que transitariamos por um percurso semelhante, se considerarmos que em Platão o limite entre a casa e a cidade é muito mais tênue do que em Aristóteles, porque a casa estaria subordinada à ordem da cidade. Dessa maneira, a administração restrita em Aristóteles ao mundo da casa, ganharia em Platão o âmbito da cidade.

¹⁴⁹ Destacamos, no entanto, que essa imbricação entre *oikonomía* e economia, e entre a *polis* e o *oikos*, e a conseqüente ruptura de limites entre essas esferas se observa já na metade do século IV a. C. na Grécia. Essa relação de continuidade se observa no verbo *oikeo* que designa a *polis* e sua administração. “A partir da metade do século IV o valor da *oikonomía*, saindo do âmbito estritamente privado para o qual o termo tinha sido criado, estendeu-se gradualmente à esfera pública ao indicar a administração financeira de uma cidade, em outros termos o conjunto das entradas e das saídas. Assim se justifica a célebre expressão de *politiké oikonomía*, isto é “administração da cidade”, uma aparente antecipação da *economie politique* moderna” (FARAGUNA, 2004). Também é importante notar, conforme nos alerta Michele Faraguna, que em Aristóteles não é possível fazer uma leitura unívoca do conceito de *oikonomía*. Aristóteles condena explicitamente a crematística, e a distingue da *oikonomía* por ser a função da primeira procriar, acumular, enquanto a função da segunda é usar.

Dando continuidade ao desenvolvimento do conceito, o situaremos no âmbito da teologia cristã. O primeiro teólogo que se ocupa com este conceito foi Irineu. No construto teológico de Irineu, a economia divina legitima a encarnação do Filho, sem, contudo, cair no risco do politeísmo (Ibid.).

O momento decisivo em que a *oikonomía* se instala enquanto conceito técnico na teologia cristã, no entanto, é o século II, através de dois eminentes teólogos, Tertuliano e Hipólito. Com eles o conceito de *oikonomía* atingirá a denotação que foi decisiva na construção do aparato conceitual do dogma trinitário, passando a designar a articulação trinitária da vida divina (AGAMBEN, 2007b, p. 49).

Outro aspecto de grande relevância na formulação da *oikonomía* no aparato teológico cristão é a inversão do postulado paulino sobre a economia divina proposta por Hipólito. Enquanto Paulo tinha proposto a “economia do mistério” para designar a encarnação e a revelação divina na história, Hipólito propõe o “mistério da economia”, com o intuito de assinalar a paradoxal articulação das três pessoas no interior da divindade que compartilham uma mesma substância. Essas duas propostas, longe de se contraporem, constituem os dois pólos da *oikonomía* na teologia cristã. “*Os dois pretendidos significados não são mais que dois aspectos de uma única atividade de gestão ‘econômica’ da vida divina, que se estende da casa celeste até sua manifestação terrena*” (ibid., p. 51). Além disso, o mistério da economia dá um novo destaque à atividade divina na medida em que situa o mistério no âmbito do *oikos* divino, da articulação das pessoas da trindade. Assim, “*não existe uma economia do mistério, isto é, uma destinada a realizar e revelar o mistério divino, mas é misteriosa a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina*” (ibid., p. 53).

A formulação definitiva (ou quase definitiva) do paradigma teológico-econômico, que tem na *oikonomía* uma das suas categorias centrais, será proposta

No entanto, o autor observa que a relação entre esses dois conceitos não foi resolvida de maneira adequada pelo filósofo grego, porque enquanto na *Política* o núcleo semântico da *oikonomía* é o do uso: “Na mesma *Política*, no terceiro livro, ele distingue por exemplo entre uma *oikonomía* masculina e uma feminina, sustentando que compete a uma *adquirir* e a outra *conservar*, enquanto na *Ética a Nicômaco* ele afirma que como toda *techné* e toda ciência tem seu fim, assim também o fim da *oikonomía* é a riqueza, uma enunciação sem dúvida dificilmente conciliável com aquela, mais redutiva, da *Política*” (ibid.). Vemos assim que, mesmo mantendo a referência em Aristóteles não é possível identificar uma univocalidade semântica neste autor com relação ao conceito de *oikonomía*. Essa seria uma lacuna na obra de Agamben, porque ele se apropria do conceito de *oikonomía* reduzindo-o à administração do *oikos*.

por Tertuliano. Este se pauta na lógica do *homo-ousios*, de uma idêntica substância das três pessoas da Trindade, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ou, para emprestar um termo técnico da teologia, da consubstancialidade das três pessoas da Trindade. A *ousia*, a substância divina, é uma e a mesma; enquanto a diversidade das manifestações da substância é articulada a partir de uma lógica econômica.

Essencial é, em todo caso, que em Tertuliano a economia não é entendida como uma heterogeneidade substancial, mas como a articulação – ou administrativo-gestional ou pragmático-retórica – de uma única realidade. A heterogeneidade não diz respeito ao ser e à ontologia, mas ao agir e à *práxis*. Segundo um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, **a trindade não é uma articulação do ser divino, mas da sua práxis**. (ibid., p. 55 – o negrito é nosso)

Dando continuidade à discussão do conceito de *oikonomía* na teologia cristã, consideramos oportuno apontar que o dispositivo da *oikonomía* é o mecanismo que torna o cristianismo uma religião histórica, que é inaugurada com encarnação do Filho . Porém, o aspecto central do caráter histórico do cristianismo está dado “*porque dá ao tempo um valor e um significado soteriológico*” (AGAMBEN, 2007 b., p. 58), e por ser fundamentada sobre uma pessoa histórica, Jesus, e sobre acontecimentos que se apresentam como historicamente ocorridos. O legado cristão para a tradição ocidental passa amplamente pela herança e por uma experiência da história fundada sobre o devir pautado em um horizonte salvífico. Salmann (2004) declara que Agamben é um agudo observador da matriz histórica que o cristianismo lega ao mundo ocidental e que tem na idéia de providência seu elo condutor¹⁵⁰, como veremos a seguir.

Reproduzimos a seguir um extenso trecho da conferência que o filósofo italiano proferiu em Buenos Aires em 2005, na qual sintetiza o recurso da teologia cristã ao conceito de *oikonomía*.

Pero, ¿por qué sintieron los teólogos la necesidad de servirse de este término? ¿Cómo se llegó a introducir la economía en la teología? Se trataba, precisamente, de un problema extremadamente delicado y vital, quizás, si me permiten el juego de palabras, de la cuestión crucial en la historia de la teología cristiana: la Trinidad. Cuando, en el curso del siglo segundo, se empezó a discutir de una Trinidad de figuras divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu, hubo dentro de la iglesia, como podía esperarse, una fuerte resistencia por parte de personas razonables que pensaron con espanto que,

¹⁵⁰ Entendemos que a obra filosófica em que esta matriz está presente de maneira mais clara é na filosofia da história hegeliana. (ver HEGEL, 2001).

de este modo, se amenazaba con reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana. Para convencer a estos obstinados adversarios, que fueron en fin definidos "monarquianos", es decir, partidarios de la unidad, teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineo y muchos otros no encontraron nada mejor que servirse del término *oikonomía*. Su argumento fue más o menos el siguiente: "Dios, en cuanto a su ser y a su substancia, es, ciertamente, uno; pero en cuánto a su *oikonomía*, es decir, en cuanto al modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado, él es, en cambio, triple. Como un buen padre puede confiarle al hijo el desarrollo de ciertas funciones y determinadas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a Cristo la "economía" y la administración y el gobierno de la historia de los hombres. El término *oikonomía* se fue así especializando para significar, en particular, la encarnación del Hijo y la economía de la redención y la salvación (por ello en algunas sectas gnósticas Cristo terminó llamándose 'el hombre de la economía', *ho ánthropos tês oikonomía*. Los teólogos se acostumbraron poco a poco a distinguir entre un 'discurso - o *lógos* - de la teología' y un '*lógos*' de la economía, y la *oikonomía* se convirtió así en el dispositivo por el que el dogma trinitario fue introducido en la fe cristiana. (AGAMBEN, 2005c)

5.2.4. *Oikonomía* e cura do mundo

A salvação não é tanto a reparação jurídica da culpa, mas recuperação ontológica da natureza, sua perfeita cura.

Paul Evdokimov – Teólogo ortodoxo

Um último movimento na constituição do paradigma *oikonomico* diz respeito àquele operado por Clemente de Alexandria, que articula a *oikonomía* com a providência, a *prónoia*. Esta torna possível o governo do mundo, e, por extensão, das criaturas que o habitam. O governo delas está pautado por um princípio de cura, de completa restauração da natureza originária, imaculada.

A teologia cristã não é uma 'narrativa sobre deuses'; é **imediatamente economia e providência**, isto é, atividade de auto-revelação, **governo e cura do mundo**. A divindade se articula numa trindade, mas esta não é uma 'teogonia' nem uma 'mitologia', mas uma *oikonomía*, isto é, ao mesmo tempo, articulação e administração da vida divina e governo das criaturas. (AGAMBEN, 2007 b., p. 61-62 – o negrito é nosso)

Essa afirmação é fundamental para nós, embora lamentamos que a relação proposta entre governo e cura do mundo, que é simétrica àquela entre economia e

providência, ao ponto de entrarem em uma zona de indistinção, não tenha sido mais explorada por Agamben. Veremos, logo a seguir, a relevância que tem seguir esta pista.

Um aspecto correlato a este ponto, que também não se observa suficientemente discutido em RG e que consideramos altamente significativo, é o papel salvífico de Cristo no mundo. Na leitura da teologia patrística, a salvação não é de caráter meramente jurídico; isto é não é somente a absolvição dos pecados mediada pelos preceitos canônicos, mas uma completa regeneração do ser humano.

A salvação, para os Padres, nunca é uma sentença de tribunal. A salvação quer dizer antes de tudo a libertação do mal pelo princípio de regeneração, uma profunda *metanóia*, uma transformação do ser que ultrapassa de longe a simples reconciliação ou a remissão dos pecados. **A salvação não é tanto a reparação jurídica da culpa, mas a recuperação ontológica da natureza, a sua perfeita cura.** (EVDOKIMOV, s/d – o negrito é nosso)

Com base nesse postulado, o papel de Cristo não se resume a redimir os pecados, mas se alarga no sentido de realizar a “completa cura” do mundo. Esta é uma pista muito relevante para o nosso trabalho pois permite compreendermos, como vimos no capítulo anterior, que o imperativo da cura é um princípio inerente à teologia cristã e que se constitui a partir da própria resolução do dogma trinitário.

Jesus Cristo, enquanto *sotérios*, é aquele que anuncia a cura. Esta não se restringe somente à alma, mas também ao corpo, é uma cura integral, nos mesmos moldes em que é pregada no neopentecostalismo. Por esse motivo Jesus Cristo adquire, a função de “médico divino, gerador da saúde”, dizendo: “*Não são os salvos que têm necessidade de médico, mas os doentes.*” (ibid.) Vemos, portanto, que o plano salvífico equivale com a completa cura do mundo, e Cristo é aquele que cura, e não somente que redime a culpa; ou talvez de forma mais precisa que redenção e cura se equivalem.

Por outro lado, lembramos novamente que da raiz latina *salus* derivam tanto os conceitos de salvação e de saúde, relação que nos parece permanecer de maneira subjacente no campo biomédico (SFEZ, 1996; LAPLANTINE, 1999) e que emerge novamente, de maneira explícita e potencializada, no movimento neopentecostal. Neste caso, consideramos incorreto o uso feito pela sociologia da religião de um dos conceitos utilizados para designar a estes agrupamentos religiosos, a saber, o de “agências de cura divina” (FREESTON, 1994). Entende-se

com base neste conceito que a “cura divina” seria mais uma estratégia de mercado para arregimentar fiéis e não estaria marcada pela presença do divino, sendo, portanto, um ato profano, e não um elemento inerente à tradição cristã, isto é, a cura seria um produto que, na medida em que se comercializa, profana a religião. Vemos, pelo contrário, que a cura integral é uma das implicações - talvez uma das mais importantes - da elaboração do dogma trinitário.

No início do livro de comemoração dos 30 anos da Igreja Universal do Reino de Deus se lêem as seguintes palavras do Bispo Edir Macedo:

A Igreja Universal é feita de pessoas e para as pessoas. Graças a elas e sobretudo a Deus, chegamos aos 30 anos como o maior pronto socorro espiritual do Brasil, presente em outros 171 países. E, se depender delas, seremos ainda maiores. (IURD, 2008, p. 7)

Agir na emergência da condição de saúde dos fiéis é um mandato da IURD, e justamente na cura dos indivíduos reside a possibilidade de expansão. Deve ser ponderado o entendimento de “pronto socorro espiritual” neste caso. Seria normal entender que esse conceito implicaria um atendimento relacionado com as aflições da alma, mas conforme já assinalamos largamente, no neopentecostalismo as fronteiras entre alma e corpo, sem deixarem de existir, são muito mais porosas e difusas do que se apresentaram ao longo da tradição cristã. O corpo, por ser o espaço privilegiado de batalha entre o bem e o mal, e de expressão da possessão tanto maligna quanto divina, não pode ser reduzido a uma mera materialidade, mas o lugar onde se materializam as necessidades de ordem espiritual, sendo tanto a morada, quanto a porta de entrada para o Espírito Santo. Dessa maneira, a ação no mundo ancorada na metáfora da cura é um princípio que tem no corpo e no plano imanente suas principais referências.

Complementando nossa argumentação, lembramos as palavras do bispo Leandro sobre seu estado de saúde. Ele considera que sua condição de fiel seguidor da Palavra e ter aceito Jesus, lhe garante um permanente estado positivo de saúde.

[...] eu estou na igreja desde jovem, e o fato de eu estar na comunhão com Deus já evita viver doente. Né? Mantém a saúde. Eu não fumo, não bebo, né? Já **tenho uma vida mais regrada**, então isso já evita doenças. Ainda mais a fé, **a própria fé nos guarda de ter doenças**. Nos mantém saudáveis, porque **faz parte do Reino de Deus a pessoa que está na fé viver saudável**. (Bispo Leandro – Líder político da IURD em SC)

Vemos que na cosmovisão iurdiana (e (neo)pentecostal), o problema da cura das pessoas e a manutenção da saúde é uma evidência da ação no mundo orientada por Deus. Devemos considerar essa fala como parte do discurso oficial da IURD, até porque na entrevista com a obreira Camila, registramos que a IURD exige dos seus pastores e bispos e das esposas deles controles médicos periódicos. No entanto, nesses casos também observamos uma forte crença de que a entrega incondicional da vida para realizar a Obra é considerada um ato que terá como contrapartida a proteção divina frente a qualquer infortúnio, como contrair doenças.

Outro aspecto que merece ser apontado sobre a relação entre *oikonomía*, ação e cura do mundo é o papel atribuído a Jesus como aquele que, pela sua crucificação, levou consigo as nossas doenças. Na entrevista com a obreira Camila identificamos claramente esta idéia:

Por que que Jesus morreu na cruz? Para nos salvar. E Ele disse assim olha: que **quando Ele morreu na cruz Ele atraiu sobre si todas as nossas enfermidades e doenças e pelas Suas pisaduras, nós somos sarados, curados... Então existe essa promessa muito forte...** Por que que quando Jesus falou assim: Pai por que me desamparaste quando estava preso, quando estava pregado na cruz? Porque todo pecado, toda enfermidade da humanidade foi atraído na cruz. **O pecado foi a separação entre Jesus e o Pai dele que era Deus.** Então **quem crê na promessa, alcança a cura.** Porque diz assim, vamos supor; você está doente, eu estou doente, então eu creio assim que Jesus levou sobre a cruz, então essa enfermidade não me pertence mais. Então eu lanço sobre a cruz e pela fé eu sou curada. Outra promessa que tem: “faça uma unção com óleo e a unção salvará o enfermo”. Eu creio nisso! Fé é muito forte! (ênfatisa) Crer... E se Jesus tocar na minha vida vou ser curada. (Camila – Obreira da IURD)

Ao analisar a passagem acima transcrita vemos um aspecto fundamental para o nosso objeto, a cura dos seres humanos que se realiza pelo sacrifício do de Jesus é condição de possibilidade da inauguração da história. Dito em outros termos, somente porque é necessária a cura do mundo é que o Pai se separa do Filho para que este, através do seu sacrifício, redima a humanidade pecadora.

Para finalizarmos este tópico destacamos também a relação entre cura e trabalho que observamos no caso de Catarina. Ela torna praticamente equivalente sua cura à sua inserção no mundo laboral: é no agir no mundo com vistas à produção econômica que ela encontra sua cura. Assim, neste caso paradigmático, cura significa agir no mundo e ser transformado pelo trabalho. Vejamos o que ela nos diz:

E eu resolvi que eu ia trabalhar que eu precisava fazer alguma coisa para mim mudar a minha vida. Eu precisava, então eu fiz ficha na CEFET, e uma certa tarde no entardecer, onde o sol fica envermelhado, não sei se vocês já notaram, tá escrito na bíblia, não sei o capítulo nem o versículo, mas que é a hora em que Deus está com os ouvidos abertos para ouvir a gente. Eu ajoelhei na frente da minha janela de casa mirando ao céu avermelhado e chorei muito e pedi a Deus que eu precisava trabalhar. Me declarei perante Deus, chorei, e Deus ouviu minhas orações, daí a 3 dias me chamaram a trabalhar no CEFET. Isso é um testemunho que eu tenho e chorei, me derramei na frente de Jesus. Expliquei, ele estava vendo meu sofrimento, e eu precisava, porque somente Deus podia me tirar dali, outra pessoa não ia fazer nada por mim, e eu precisava me libertar desse sofrimento. Então eu, me chamaram trabalhar no CEFET e eu fui trabalhar como zeladora, não sei, eu acho por ser zelador, por ser de fazer limpeza, é um trabalho como qualquer outro, eu não tinha estudo, eu estudei até a sexta série, até metade do ano e parei, então fui trabalhar e aí que foi que minha vida começou a mudar. (Catarina – membro da IIGD)

No depoimento de Catarina sobre a sua cura vemos articulados dois vetores, a cura da doença que ela sofria, a depressão, se articula com a bênção do trabalho, da produção econômica, nos permitindo compreender que ambos os vetores guardam uma relação de implicação. Deus cura o ser humano, para que este o glorifique com seu trabalho no mundo. Também destacamos a lógica da sujeição, ela se derrama para conseguir a bênção divina, condição de possibilidade para ser aceito por Deus e merecer Sua bênção. Sinalizamos, ainda, a importância da narrativa bíblica como modelo privilegiado para inscrever a própria biografia em um plano espiritual.

5.2.5. Corpo e *oikonomía*

Consideramos relevante, antes de continuarmos nossa análise sobre a relação entre *oikonomía* e *prónoia*, tecer algumas considerações sobre o papel do corpo na construção do aparato teológico cristão nos primeiros quatro séculos da nossa era. Curiosamente, no livro RG, o corpo é discutido de maneira tangencial, diferentemente do que Agamben havia feito nas obras anteriores do projeto *Homo Sacer*, e não se observa a preocupação em compreender o seu papel no construto teológico com o qual o autor se ocupa.

Nesse sentido é valiosa a pista aberta por Steven Perkins sobre a concepção de homem, e a relação corpo e mente, pautada no princípio do *homo-ousios*, da consubstancialidade, que, como vimos oportunamente, é central para a elaboração do dogma trinitário, conhecido também como tese nicena, e para consolidação do conceito de *oikonomía* na teologia cristã. Partindo deste pressuposto, Perkins (2005) elabora uma interessante leitura da relação entre corpo e mente, referenciado na teologia patrística ortodoxa. Para ele, no contexto da patrística é possível entender que o homem “*é substancialmente similar ao Criador*” (PERKINS, 2005), dado que foi “*criado à imagem e semelhança de Deus*”. Da mesma maneira como a patrística parte da tese da *homoousia* para entender a relação entre as três pessoas da Trindade, assim também o conceito de *homo-ousios* poderia ser empregado para a relação entre o homem e Deus. O homem seria, então, *anthropos homiiousios theos*. Se Deus é uno na sua substância, mas se constitui na sua práxis a partir da relação dinâmica de três hipóstases, também poderia ser concebida a natureza humana a partir desse mesmo princípio. O homem seria constituído pela relação dinâmica de diversas hipóstases divinas, o corpo e a mente, e não como duas substâncias distintas conforme nossa tradição de pensamento tem proposto. Resgatamos esta instigante leitura porque ela nos abre uma interessante perspectiva para reler o lugar do corpo no contexto do período em que o conceito de *oikonomía* se consolidava na teologia cristã no sentido de concebê-lo como uma instância sagrada. Assim, o papel do corpo neste percurso, desconsiderado por Agamben, nos parece decisivo para reconstituirmos a trajetória do corpo no cristianismo, e lançarmos novas luzes sobre o papel do corpo no neopentecostalismo. Frequentemente os sociólogos da religião no Brasil, conforme vimos no capítulo anterior (MARIANO, 1998, 1999) atribuem a valorização do corpo no neopentecostalismo a um processo de “acomodação ao mundo”, porém vemos que podemos situar esse resgate em outro registro, na própria teologia da patrística.

Por entendermos que para a constituição do nosso objeto esse aspecto é significativo, recorreremos ao livro de Peter Brown, “*Corpo e Sociedade – o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*” para apontarmos as implicações para a concepção de corpo decorrentes da resolução do dogma trinitário, e a conseqüente emergência da *oikonomía*. Na referida obra, podemos ver claramente que o problema da relação do homem com o corpo é fundamental para a construção das diversas elaborações teológicas deste período desde Paulo,

passando por Hipólito e Irineu até Clemente de Alexandria (BROWN, 1990, p. 16-180).

O primeiro a ser lembrado é Paulo de Tarso, figura capital no cristianismo que emerge no século I. Ele introduz no cristianismo a noção de carne. Considerando o corpo como uma realidade frágil e de fácil conquista pelo poder da carne Paulo entendia que a luta que todo homem devia travar era, em primeira instância, a luta entre o espírito e a carne. No entanto, não somente a imagem condenatória da carne deve ser considerado o legado do 13º apóstolo.¹⁵¹ Paulo será o primeiro em reconhecer a relevância da abstinência sexual no cristianismo e a estabelecer que somente um corpo continente é a única morada digna do Espírito Santo. Para Paulo *“o corpo não era uma coisa neutra, situada entre a natureza e a cidade. Paulo o estabeleceu firmemente como um ‘templo do Espírito Santo’* (Ibid., 53). No contexto do neopentecostalismo, talvez seja Paulo a principal fonte de inspiração para a elaboração da concepção de corpo. Como já vimos, o corpo no neopentecostalismo comporta uma certa ambigüidade, ao mesmo tempo que deve ser sacrificado, na forma de jejuns, vigílias, trabalho árduo, obediência, também é considerado o “templo do Espírito Santo”, nos moldes do pensamento Paulino. Na entrevista realizada com a obreira Camila essa condição ambígua do corpo no neopentecostalismo, e os traços paulinos emergem com grande nitidez. Ela responde à pergunta sobre a condição do corpo como templo do Espírito Santo e sobre a relação entre corpo e espírito da seguinte maneira:

Nós somos um templo. Templo que é? É uma casa. Deus e o Diabo não podem morar juntos. Né? Então quando a gente liberta a pessoa e diz Sai! E saem todos os espíritos malignos, é porque os espíritos vivem ao nosso redor. [...]

Sobre a relação entre corpo e espírito ela relata:

Agora, carne e espírito. (pausa, pensa) Carne é carne e espírito é espírito! A carne eu pego, né? O espírito não. A carne se alimenta... de comida e... carne, legumes. O espírito se alimenta de quê? da Palavra de Deus, da unção. A carne tem necessidades físicas, o espírito tem necessidades espirituais que é de adorar a Deus, louvar a Deus. Nós somos corpo, alma e espírito. O corpo é isso aqui, é a carne. E a Bíblia diz assim: “o corpo veio da terra, do pó, e vai voltar para o pó”. Né? Eu sepultei meu esposo fazem 4 meses, eu fui lá e não tem mais nada, é só o osso. Entendeu? Agora a Palavra diz: que

¹⁵¹ Cumpre lembrar neste momento a distinção, nem sempre levada em consideração, entre corpo e carne no pensamento Paulino. Enquanto a carne está destinada à corrupção, o corpo pode se tornar o espaço em que se materializa a aliança com Deus, na medida em que é habitado pelo Espírito Santo (GALIMBERTI, 2003)

“o Espírito volta ao Deus que deu”, de todos aqueles que tem Deus e os que não tem. E a alma, que é a nossa fé, as nossas emoções, dos nossos sentimentos, da nossa razão, da nossa inteligência, é essa que vais ser julgada, é essa que vai ter o destino... do Céu ou do Inferno. Sim? Então... a carne é corruptível, a carne tu sente se não toma banho um dia né? (risos) Tu sente. Se não alimentar essa carne, ela envelhece, o cabelo fica branco, os dentes ficam escuros... (tom despectivo) Sabia que os dentes amarelam (Eu: sim, sim) as rugas aparecem, as pessoas ficam minguando. Agora a Bíblia diz que a carne é como a flor da erva, lembrei agora. (Eu: como quê?) a erva, a plantinha. “Que ela cresce, desabrocha, frutifica, murcha e morre’... Essa é a carne. Que pena né? (risos) Porque a gente cresce, depois vai murchando e morre. (sorrisos) (Camila – obreira da IURD)

Notamos neste depoimento uma indistinção entre corpo e carne, que permite uma relação ambígua com o corpo, ao mesmo tempo de desconfiança e escassa valorização, mas por outro lado ele pode ser um Templo, a morada de Deus. A ambivalência do corpo ao contrário de ser um problema que coloque o fiel em contradição, é assumida sem inconvenientes. O dualismo que caracteriza a tradição cristã não é abandonado, porém o corpo é paralelamente elevado à condição de templo.

Um segundo personagem relevante que se situa entre o final do século II e início do terceiro século é Tertuliano. Ele vivia em um contexto cultural em que o martírio era considerado o ideal da perfeita humanidade. Nos suplicantes corpos martirizados via-se o completo desprendimento da realidade material que era, desde o início, condenada à corrupção. Um dos defensores dessa postura era Irineu. Diferentemente de Paulo e dos seus contemporâneos, Tertuliano – que se afasta da leitura ortodoxa do corpo - entende que se chega à alma através do corpo. Por esse motivo ele é o primeiro em propor uma meticulosa “pedagogia da sexualidade”, que ao invés de submeter o corpo a um tratamento martirizante, concebe que deve ser tratado com cuidado de maneira a permitir a elevação da alma e evitar os riscos de uma vida sexual desregrada. Tertuliano

Não era de modo algum um “dualista”. Na verdade, sua insistência no controle do corpo foi tão rigorosa justamente por ele acreditar que era diretamente através do corpo e suas sensações que a alma se ajustava à suprema intensidade exigida para que vibrasse com o Espírito de Deus. A alma era uma “corpo” sutil e invisível, mas concreto, “depositado no molde” do corpo externo. (BROWN., p. 74)

Tertuliano terá o mérito de admitir que a sexualidade é constitutiva da condição corpórea do ser humano. Assim, a pedagogia do corpo por ele proposta está direcionada a uma adequada canalização e controle dessa pulsão.

Podemos dizer que uma postura muito próxima desta se revela no neopentecostalismo, embora não possamos afirmar que nela se inspira, levando em consideração o caráter marginal de Tertuliano na elaboração do aparato teológico cristão. Na biografia de Edir Macedo vemos que o sexo no matrimônio é um dos assuntos sobre os quais o bispo realiza afirmações contundentes e de maneira aberta. Ele afirma que:

Para o bispo, sexo é uma dádiva. E pilar do casamento.

- Sexo (diz Macedo) é para prazer. A cama é a base de uma aliança no altar. Não são os filhos, o dinheiro nem o carinho. Se um não der o que o outro precisa, já era. É uma necessidade da espécie humana, é como comer e beber. O marido deve ser o amante da esposa, e vice-versa. (TAVOLARO, 2007, p. 86)

Na autobiografia de Mário Justino também constatamos o relato segundo o qual a educação sexual, inclusive as técnicas sexuais, eram parte integrante dos encontros de pastores e bispos da IURD. Com relação à participação do Bispo Macedo, ele comenta que “[O bispo Macedo] afirmava que, se todos seguissem seus conselhos, não haveria necessidade de se procurar sexo fora do casamento. ‘Quem come bem em casa não tem fome na rua’, profetizava” (JUSTINO, 2002, p. 77). Justino afirma, ainda, que “o auge dessas reuniões foi quando chegamos ao consenso de que o casal tinha liberdade para fazer o tipo de sexo que bem quisesse” (*Ibid.*, p. 77). Longe de rejeitar o sexo ou torná-lo um tabu, a IURD reconhece a positividade do prazer na vida sexual, considerando-o um aspecto constitutivo da natureza humana, merecendo, porém, uma pedagogia que o circunscreva ao âmbito do casamento.

Evidentemente que as analogias aqui propostas devem ser tratadas com muito cuidado, sob pena, como já sinalizamos de realizar derivações indevidas. No pentecostalismo de terceira onda, conforme já sublinhamos, o casamento é fortemente endogâmico (FERNANDES et alii., 1998). A restauração da família é um dos pontos fortes de arregimentação de fiéis. Portanto uma pedagogia da sexualidade que promove o prazer e a felicidade na vida sexual intramatrimonial também pode ser concebida como parte das estratégias proselitistas das igrejas.

O pensamento teológico de Clemente de Alexandria também merece alguns comentários. Brown o retrata como um “ser ativo”, como um “administrador”. *Sua “diversão” era o cuidado com as almas, ou mesmo o governo da igreja.* (BROWN, 1990, p. 117). Uma idéia de particular importância para Clemente era a da superação da morte através da perpetuação da vida humana mediante a reprodução. Dessa maneira a vida condenada à corrupção podia transcender esse limite natural pela sua reprodução. A superação da morte não se dá na orientação da salvação da alma no plano transcendente, mas na reprodução da vida no plano terreno, no plano imanente. Vemos nessas idéias paralelos claros com o paradigma de governo cuja genealogia Agamben se propõe a fazer.

Toda carne é relva e toda a glória do homem é como a flor de relva: para ele (Clemente), isso não significava que as relações sexuais fossem uma perda de tempo; significava exatamente o oposto: que a carne frágil, tão facilmente devastada pela morte, devia ser renovada a cada geração através da procriação, caso contrário a *palavra do Senhor não perduraria*. (Ibid., 1990, p. 118 – itálico no original)

Por fim, o último ponto do pensamento de Clemente que destacamos é o papel concedido por este teólogo ao chefe de família. Neste caso, vemos claramente explicitada a transição de um modelo aristotélico para outro cristão de “gestão da casa”. Para Clemente, o chefe de família, além de garantir a reprodução, *“qual um monarca helênico em miniatura, presidir um lar era ser ‘um pálido reflexo da Providência Divina’* (ibid., p. 121). Conduzir a casa equivale a orientar a vida familiar segundo a *prónoia*, a Providência divina; dito de outra maneira, era orientar a vida humana no plano imanente a partir de princípios advindos do plano transcendente. Clemente aparece assim como a personagem deste conjunto de teólogos que mais claramente incorpora os princípios da teologia econômica, ocupando o corpo um lugar de destaque nesse processo.

Ao mesmo tempo, importa destacar no neopentecostalismo a sua atitude androcêntrica, o que também permite realizar uma analogia com as palavras de Clemente. Na (auto)biografia do Bispo Edir Macedo, é apresentado o modelo adequado de relacionamento conjugal, exemplificado pelo casamento das filhas do bispo, Cristiane e Viviane, casadas com dois bispos da IURD, Renato e Júlio respectivamente. *“As duas mantêm um perfil semelhante: conversam bastante, mas sempre se colocam em segundo plano quando estão próximas dos esposos”*

(TAVOLARO, 2007, p. 91). Na entrevista realizada com a obreira Camila, pudemos ampliar este entendimento. Ela afirma que:

A Palavra diz assim: “Esposas: sujeitai-vos aos vossos maridos”. A gente tem que obedecer, tem que estar sujeita. Não como capacho, mas a última palavra é do marido. E assim, a mulher foi criada por isso. Então a mulher fora disso não é totalmente realizada. Agora como esposa você tem que escolher o marido que você quer. Vamos supor.. eu costumo dizer assim: que que é estar sujeito? É estar sob a missão de alguém. Submissão que que é? É estar sob a missão de alguém. Você acompanha o teu marido. Uma coisa é você se sujeitar a um homem, vamos supor que seja o teto desta sala aqui. Tem espaço, você anda, você corre, está sujeita. Vamos supor vamos deitar a tua mala e deixá-la no chão. É difícil se sujeitar a uma pessoa assim, não é? Você vê a diferença de estrutura? **Então Deus quer assim, você casar com uma pessoa que seja maior que você, para você ter liberdade, liberdade...**
(Camila – obreira da IURD)

O universo neopentecostal pressupõe a centralidade da figura masculina para gerenciar a casa. No entanto, deve ser sinalizado que a separação não é condenada. Se uma mulher tentou das mais diversas maneiras possíveis salvar seu marido, pode chegar um momento em que a própria igreja aconselhe a mulher a se separar dele, como vimos acontecer em repetidas ocasiões durante a pregação das reuniões.

No pensamento do apóstolo Paulo e dos teólogos citados que Agamben lembra para efetuar a sua análise da instituição da *oikonomía* como um conceito chave da teologia cristã, o corpo ocupa um lugar singular. Excetuando Paulo e Irineu, os demais protagonistas desse processo consideraram o corpo de maneira diferente daquela que prevaleceu na tradição teológica cristã, a de condenação do corpo por ser lugar da corrupção humana. Para o primeiro, o corpo apresentava, ainda, um caráter ambíguo, se considerado como carne, (leitura que prevaleceu na tradição cristã) o corpo era o lugar da corrupção, se entendido como morada do espírito, podia tornar-se Templo do Espírito Santo.

Para Clemente e Tertuliano particularmente o corpo era o espaço privilegiado da glorificação divina, o lugar no qual a glória a Deus se realizava, ainda ambos concebiam a relação entre corpo e alma como uma relação de continuidade, e não como pólos antitéticos. Para eles, a educação do corpo implicava a perfectibilidade da alma. A relação entre imanência e transcendência, que se expressa na relação corpo e alma, já guarda na sua origem uma lógica de continuidade, que muito bem pode ser relacionada com o ponto que trataremos a seguir, a saber a idéia de que a

essência divina se realiza na ação dos seres humanos no mundo orientados pela graça divina, ação essa que é sempre corpórea. Este ponto é de fundamental importância porque no neopentecostalismo o corpo ganha dignidade na medida em que expressa a prosperidade e a saúde conseguida pela orientação da graça divina.

Neste sentido o caso de Catarina é emblemático, porque ela, a partir de sua cura começa a atribuir um valor central na sua vida ao trabalho, à ação no mundo, ao mesmo tempo em que começa a ter diversos cuidados com o corpo orientados principalmente ao embelezamento corporal, (realizar dietas para emagrecer, usar produtos de cosmética, e fazer ginástica de academia). Por outras palavras, sua cura se materializa na maneira como o seu corpo se apresenta, dando-nos a idéia de que as mudanças corporais coincidem com as mudanças na identidade de Catarina, com seu “novo nascimento”. Resgatamos uma passagem da entrevista que sintetiza a relação entre a conversão e os cuidados com o embelezamento corporal:

Então trabalhando aqui eu me senti muito bem recebendo elogios. A minha vida mudou, eu comecei a até me cuidar mais, me cuidar bem mais. Com meu dinheiro até fui ao salão várias vezes, fazer unhas, comecei a me cuidar, comprei bastante roupa, para trabalhar não, porque a gente trabalha simples, mas ter roupa para sair, coisas que não tinha, e comecei a me sentir bem.

Depois ela complementa quando perguntada sobre a decisão de fazer ginástica de academia:

eu fiz uma massagem na época que eu estava com depressão com uma pessoa e ele conseguiu a me soltar um pouco, meus ombros e meu pescoço. Mas eu achei que com academia eu ia melhorar. Como meu marido sempre me achou feia, gorda, horrível, eu achei que podia **melhorar um pouquinho, né, não para ele mas para mim mesma** (ênfase e felicidade). Então comecei desde o dia que abriu a academia, dia primeiro de outubro, eu comecei ir, e não faltei. Se faltei foi duas vezes, de outubro a dezembro eu perdi 5 kg. Daí eu parei um mês porque fechou né, daí eu voltei a engordar um kilo, já, mas uma semana antes de eu voltar a trabalhar, eu já comecei a vir né, e agora continuo. (Catarina – membro da IIGD)

Mesmo que Agamben não faça menção a Eusébio de Cesaréia¹⁵² na elaboração do dogma trinitário, nos parece necessário incluí-lo neste breve repasso

¹⁵² Este teólogo deve ser considerado o estrategista na incorporação do cristianismo como a religião oficial pelo Império Romano, pela sua relação com o Imperador Constantino. Essa articulação foi uma tarefa que deixou marcas indeléveis na história do teólogo da corte imperial romana, que passou a ser conhecido como o *friseur* da peruca teológica imperial, isto é, como aquele que adaptou o cristianismo ao perfil mais adequado aos interesses do Império, estabelecendo o caráter divino do Imperador e inaugurando uma tradição conhecida como Césaropapismo.

das contribuições dos teólogos da patrística, pelo relevante papel que cumpriu na fase final da elaboração do dogma, bem como na elevação do cristianismo à condição de religião oficial do Império Romano.

Do ponto de vista teológico e de política intra-ecclesial, Eusébio foi decisivo na condução do Concílio de Nicéia (no qual foi consagrada a tese da consubstancialidade, a “tese nicena”), e na consagração dos dois tipos de relação do ser humano com a sexualidade no interior do cristianismo. Até o momento da sua atuação episcopal, viveram-se ora períodos de grande oscilação entre a sacralização da continência sexual absoluta para todos os cristãos, o que, em alguns casos, chegou a pôr em risco a própria continuidade do cristianismo; e ora períodos em que era permitido aos ministros religiosos manter famílias e uma vida sexual ativa. Com Eusébio, chega-se a uma solução original que garantiu tanto a reprodução dos fiéis cristãos, quanto dotar de uma marca singular aos ministros religiosos. *“Para Eusébio a vitória do cristianismo no mundo romano implicou também a vitória de uma elite dentro da igreja cristã” (BROWN, 1990, p. 176).* Assim, a relação com o corpo tornou-se o elemento chave para distinguir entre os membros da igreja e os membros do clero, e, portanto, um dispositivo fundamental na política da Igreja Católica, que perdura até os dias atuais, na medida o celibato é condição de possibilidade para o ingresso no clero católico. A tese dos dois estilos de vida foi formulada como segue:

Dois estilos de vida foram assim concedidos pelo Senhor à Sua Igreja. Um está acima da natureza e além da vida humana comum; não aceita o casamento, a geração de filhos, a propriedade ou a posse de riquezas. [...] Como certos seres celestiais, esses baixam os olhos sobre a vida humana, cumprindo o dever de um sacerdócio dedicado a Deus Todo-Poderoso pela raça inteira. [...]

E o estilo mais humilde e mais humano estimula os seres humanos a se unirem em núpcias puras, e a gerar filhos, encarregar-se do governo, dar ordens aos soldados, que lutam pelo bem; permite-lhes ter tino para a agricultura, o comércio e os outros interesses mais seculares, bem como para a religião. (EUSÉBIO apud BROWN, 1990, p. 176-177)

Finalizamos este breve complemento dizendo que não pode ser negligenciado o papel do corpo em todo o percurso da construção do aparato teológico que vai consagrar a *oikonomía*, porque - como vimos acima - ele se torna uma marca de distinção entre os membros do clero e os fiéis da igreja. Por outro lado, vemos nas palavras de Eusébio que “o estilo mais humilde” será aquele encarregado pelas atividades produtivas e reprodutivas, que se situam na égide do

governo. Dessa maneira, entendemos que essa divisão será fundamental para a legitimação da operosidade na máquina (bio)política de governo ocidental. Dede os primórdios do cristianismo a sexualidade é o dispositivo por excelência que demarca a fronteira do grau de compromisso dos diferentes segmentos da comunidade cristã.

Em outro momento também destacamos que no neopentecostalismo, e particularmente na IURD, também se observa um ordenamento semelhante, não referenciado, porém, na sexualidade, mas no nível de compromisso e de trabalho para com a denominação religiosa. Nesse sentido, a linha demarcatória é a laboriosidade ou, como quer Agamben, a operosidade e a obediência. A escala situa em seu nível mais baixo os membros, depois os obreiros e posteriormente os especialistas religiosos, pastores e bispos. Lembramos que Mariano (1999) nos alerta que os pastores das denominações neopentecostais, e particularmente da IURD, são trabalhadores em tempo integral. Portanto, o registro da *oikonomía* e do primado da práxis também se constitui como princípio de demarcação das fronteiras na hierarquia eclesiástica da IURD e, possivelmente, do neopentecostalismo. Outrossim, lembramos que, diferentemente das religiões cristãs históricas, essa hierarquia não é fixa, podendo sofrer alterações tanto em sentido ascendente quanto descendente, com grande rapidez, dependendo do grau de entrega e fidelidade de cada indivíduo.

Vimos ao longo dos comentários tecidos sobre a relação entre corpo e alma nos teólogos da patrística uma postura muito mais próxima daquela presente no movimento neopentecostal. Corpo e alma não se confrontam, enquanto o corpo ocupa um lugar privilegiado de realização da perfectibilidade da alma, de cura.

Pelos argumentos expostos anteriormente, entendemos que é possível sustentar a hipótese de que a relação com o corpo no neopentecostalismo pode ter como uma das suas referências mais relevantes o caldo teológico da patrística, período no qual o conceito de *oikonomía* alcançará sua formulação definitiva. Assim, vemos aqui mais um dos vetores que atravessam o corpo no processo que denominamos de sacralização da imanência. Portanto, o entendimento dessa problemática é de fundamental importância para a abordagem do nosso objeto de pesquisa.

5.2.6. *Prónoia* e Governo: a ordem imanente do mundo

A *oikonomía*, enquanto dispositivo que articula ser e práxis, abre o horizonte para a realização de um plano de salvação divina que tem seu *lócus* na imanência, mas que é orientado, inicialmente, rumo à transcendência. Como já dissemos, na modernidade os registros da unidade de substância e da multiplicidade de pessoas em que a substância se manifesta, são chamados pela teologia cristã de trindade imanente e trindade econômica ou histórico-salvífica. Como resultado dessa articulação, insere-se na história o governo providencial, que tem na categoria de *prónoia* sua referência destacada.

Um aspecto chave para entender a articulação entre *oikonomía* e *prónoia* é a relação entre as esferas transcendente e imanente. Na teologia, esse problema está diretamente relacionado à realidade divina na sua substância, *ousia*, e na sua potência, *dynamis*, as quais correm sempre o risco de serem dissociadas. A fórmula *le roi regne, mais ne gouverne pas* funciona neste sentido como um princípio metafórico que representa essa relação e o risco de fragmentação que ela implica. A um Reino transcendente e inoperoso corresponde um Governo imanente e prático, que, no entanto precisa de um dispositivo que os articule, sob pena da imanência tornar-se auto-referente. Assim, na relação entre a transcendência e a imanência reside um dos maiores imperativos da teologia cristã, uma vez que nela está implicada a possibilidade de sair a descoberto a fratura entre ser e práxis, entre *ousia* e *dynamis*, que a *oikonomía* procura articular.

Referindo-se à metafísica aristotélica, à qual Agamben recorre como a principal referência para a construção da máquina governamental, o filósofo italiano propõe que a articulação entre Reino e Governo e entre transcendência e imanência não se realiza à maneira de uma simples superposição ou ordenamento hierárquico de uma sobre a outra, mas a partir de uma relação que precisa ser permanentemente reconstituída.

Transcendência e imanência não são simplesmente distintas como superior e inferior¹⁵³, mas articuladas conjuntamente a ponto de quase formar um único sistema, no qual o bem separado e a ordem imanente constituem uma máquina ao mesmo tempo cosmológica e política (ou econômico-política). (AGAMBEN, 2007, b., p. 95)

¹⁵³ Vide livro 1 da Metafísica de Aristóteles.

Todavia, é importante notar que essas duas esferas, ao mesmo tempo em que configuram um sistema, comportam duas singularidades. Enquanto a transcendência é autônoma e separada, a imanência é o plano no qual as coisas estão em relação umas com as outras. Neste caso, a figura central é a da ordem. “*Imanência do bem significa táxis, ordem*” (*ibid.*, p. 95), afirma Agamben. O outro aspecto da relação entre as duas esferas é a conciliação entre elas mediante uma ordem recíproca, que se realiza através de uma imagem de natureza econômica, a ordem da casa. Para o autor:

Transcendência e imanência e a sua recíproca coordenação correspondem aqui à fratura do objeto da metafísica e à tentativa de manter unidas as duas figuras do ser. A aporia consiste, porém, em que a ordem (isto é, uma figura da relação) se torna o modo no qual a substância separada está presente e age no mundo. [...] O problema da relação entre transcendência e imanência do bem torna-se assim aquele da relação entre ontologia e práxis, entre o ser de Deus e a sua ação. (*ibid.*, p. 98)

A relação entre transcendência e imanência adquire uma importante expressão no neopentecostalismo na maneira em que se configura a economia trinitária. O destaque dado às figuras de Jesus Cristo e do Espírito Santo, que pode ser comprovada na frase que se encontra na fachada dos templos iurdianos, “Jesus Cristo é o Senhor”, bem como na permanente referência à Ele que mostramos nos depoimentos dos nossos entrevistados, bem como no próprio símbolo da IURD, na referência ao evento de Pentecostes, e na concepção do corpo como morada do Espírito Santo, por citar os mais relevantes, está relacionado com a predominância do projeto histórico-salvífico que caracteriza a este movimento religioso. Embora tal protagonismo é evidente, a figura do Deus Pai, enquanto referência privilegiada da transcendência, mantém sua potência, porém age sempre de forma vicária através do Seu Filho e do Seu Espírito.

Sem entrarmos aqui em menores detalhes teóricos, assinalamos que a herança da metafísica aristotélica do governo dos homens é incorporada ao corpo teológico cristão por Santo Tomás de Aquino. No pensamento tomista, a ordem corresponde à relação entre as criaturas e Deus, e entre as criaturas entre si. Assim, a idéia de ordem é um registro teórico crucial na constituição do paradigma de governo. Da mesma maneira como a secularização, a ordem é entendida por Agamben como uma assinatura, isto é como um signo ou um conceito que desloca forças de um âmbito para outro sem, contudo, operar uma ressemantização do

termo. Todavia, a idéia de ordem chega a ser fundida com a do ser, esta será a maior herança da teologia medieval para a filosofia moderna.

Antes do aquinota, foi Santo Agostinho quem já efetivou uma inflexão da relação entre ordem e ser divino, que será fundamental para atribuir o contorno definitivo à idéia de ordem. Para esta figura central do pensamento cristão, a relação entre Deus e as criaturas está dada na medida em que as estas realizam o ser divino. A relação entre ser e práxis é, neste caso, de caráter recursivo e a ordem que impera no mundo nada mais faz do que orientar o governo divino no mundo. Assim, “*Ordo nomeia a incessante atividade de governo, que pressupõe e, ao mesmo tempo, continuamente recompõe a fratura entre transcendência e imanência, entre Deus e o mundo*” (*ibid.*, p. 105). Revela-se aqui claramente a relação entre ordem e *oikonomía* na medida em que ambas são dispositivos que articulam a fratura entre ser e práxis, ontologia e pragmática ou como quer Agamben entre Reino e Governo.

A relação entre Reino e Governo está diretamente vinculada com a impotência divina. *A impotência de Deus é funcional à possibilidade de um reto governo do mundo.* (*ibid.*, p. 121) De resto, vemos que aos homens cabe, mediante a sua operosidade, realizar o governo do mundo. Portanto, o imperativo da operosidade, que ganha uma enorme relevância no movimento neopentecostal, é constitutivo do cerne da teologia cristã.

Convém identificar melhor a figura de Santo Tomás de Aquino, sobretudo com seu tratado *De Gubernationi Mundi*, como um marco na constituição do paradigma teológico de governo. O dilema que enfrenta o teólogo da alta idade média é aquele da relação entre Deus, onipotente, soberano e transcendente, e as criaturas. A solução dada pelo filósofo medieval permite articular essas duas instâncias na medida em que

Governo divino e autogoverno das criaturas coincidem e governar não pode significar mais que – segundo um paradigma que os fisiocratas e os teóricos da “ciência da ordem”, de Le Trosne a Mercier de la Rivière, iriam redescobrir cinco séculos depois – **conhecer e deixar agir a natureza das coisas.** (AGAMBEN, 2007b, p. 148 – o negrito é nosso)

Assim, se reconhece que a ordem imanente, incluindo a ordem natural, é fruto da ordem transcendente, porém não uma derivação desta. Se fosse mera derivação, o governo seria uma atividade nula, coincidindo com a simples passividade.

Abrimos um parêntese para chamar a atenção sobre um autor que Agamben não referencia, mas que parece cumprir um papel relevante na constituição do paradigma da providência, Plotino. Para este filósofo de origem egípcia, herdeiro da tradição platônica, a imagem de um Deus Uno que se manifesta na condução da multiplicidade dos seres particulares é fundamental. Assim, para Plotino,

A providência é, conseqüentemente uma ordem intrínseca, portanto generosamente inteligente a prover uma uniforme inclinação para a conduta, dado que nós não somos separados do ser, nem o ser é separado de nós. Assim, se tal ordem procede segundo uma hipóstase, e cada uma conduz àquela mais elevada, tudo converge num único centro. (MANCINELLI, 2006)

É evidente a relação entre os diversos autores que remetem à *prónoia* nos primeiros séculos da era cristã. Além disso, nos interessa apontar a maneira como Plotino estabelece o vínculo entre matéria e forma com o bem e o mal porque nele o corpo adquire uma singular relevância. Para o filósofo, o mal não reside na matéria, mas na matéria enquanto não formada. Na medida em que ela comporta um impulso para o irracional, deve ser sempre submetida aos ditames do *logos*. Esse pressuposto tem implicações relevantes para a relação do homem com o corpo por reconhecer o caráter frágil e parcialmente corruptível da natureza do corpo. “*Conseqüentemente não é a corporeidade o mal, mas a corporeidade que impede com a sua pulsão de sombra o itinerarium rumo à glória do Nous e do Bem*” (*Ibid.*). Assim, é a ação humana orientada pelo *logos* que conseguirá instituir o bem da ordem no mundo, sendo o próprio corpo a referência primeira nesse processo.

Esta imagem é altamente significativa enquanto a cosmologia neopentecostal se nutre da oposição entre caos e ordem. A orientação da vida humana e a cura estão sempre implicadas e em oposição ao caos e à corrupção, ao pecado, ao mal. No neopentecostalismo observamos uma interessante analogia com esse pressuposto na medida em que a transformação do caos para a ordem se realiza no corpo.

Na cosmovisão neopentecostal, a imanência é o plano também habitado pelo Diabo e suas legiões de demônios que deambulam no mundo à procura de corpos, mediante cuja possessão possam manifestar a sua força. O Diabo constitui-se, conforme analisamos detalhadamente no capítulo anterior, como a figura que desafia a ordem natural imanente que tem sua expressão privilegiada no corpo, na medida em que causa doenças, desequilibra a vida financeira das pessoas, dissemina os vícios, rompe com a harmonia familiar e amorosa, só para citar os

exemplos mais importantes. Portanto, a ordem imanente, que tem no corpo seu mais importante vetor, torna-se o espaço da disputa entre o bem e o mal que corresponde com o par ordem *versus* caos. Nas palavras do Bispo Leandro essa relação é desenvolvida claramente:

Bom, existe o espírito humano, o espírito maligno e o Espírito Santo. Né? Três espíritos. O espírito humano é o que dá vida, o espírito maligno, ele entra na pessoa e é um corpo estranho que faz a pessoa sofrer, porque não é o espírito da pessoa, é o espírito maligno. Saindo o espírito maligno, o Espírito Santo pode habitar na pessoa e trazer a paz. A árvore ela dá o seu fruto bom ou mau. O espírito se ele é maligno faz o mal, se é o Espírito Santo faz o bem. (Bispo Leandro – Líder político da IURD em SC)

No corpo se materializa a disputa entre o Bem e o mal, portanto na medida em que o corpo se apresenta saudável (o que inclui sinais de prosperidade material e cuidados com o embelezamento corporal, como já sinalizamos anteriormente) reflete o bem, a ordem do corpo equivale ao triunfo do bem sobre o mal. A idéia de ordem imanente que se materializa na saúde do corpo é, como vemos, um aspecto da maior relevância na cosmovisão iurdiana e neopentecostal.

Ainda, essa situação se observa com peculiar dramaticidade nas palavras do Bispo Macedo (2001)

Quando a pessoa possui o Espírito Santo, é guiada por Deus e não sente medo; quando, no entanto, alguém é possuído por um espírito demoníaco, vive oprimido pelo medo. Quando é esse o caso, a pessoa se descontrola e, tornando-se insegura, fatalmente será destruída. (p. 29)

Nesta passagem identificamos a articulação de dois princípios importantes, a ordem natural e a orientação do agir pela Graça divina. Ambos, são constitutivos de um reto governo do mundo, da manutenção da ordem imanente em perfeito estado de harmonia.

5.2.7. A Graça orienta o curso da “livre ação” do homem no mundo

Outro aspecto que merece ser ressaltado é a relação da providência com os seres capazes de agir racionalmente, os seres humanos. Neste caso o problema da relação de Deus com as criaturas se torna mais complexo porque o ser humano é

dotado de capacidade racional e de livre arbítrio; contudo no paradigma econômico-providencial a ação das criaturas deve convergir na vontade divina, no plano providencial. O elemento que vai permitir articular o livre arbítrio com a vontade divina é a Graça. Na medida em que o fim último das criaturas racionais excede as suas capacidades de compreensão, a concessão da Graça é necessária para o entendimento e a orientação do ser humano no sentido da realização do plano providencial. A Graça ilumina o caminho, auxilia na consecução do fim mais elevado, mas não constrange, não coage. Dessa maneira, o problema do governo vai ser aproximado cada vez mais do problema da eficácia da graça. Assim,

[..] não só às formas do governo correspondem pontualmente as figuras da graça, mas à necessidade do gratuito auxílio divino, sem o qual o homem não pode alcançar o seu fim, corresponde a necessidade do governo, sem o qual a natureza não se conservaria no seu ser. Em todo caso, assim como para a natureza, também para a graça vale o princípio de que o governo providencial não poderá de modo algum constranger a liberdade dos homens. (AGAMBEN, 2007b, p. 153)

Embora seja constitutivo do cristianismo, este princípio ganha uma peculiar contundência no neopentecostalismo, porque todos os desvios do caminho traçado são equivalentes a “não seguir a vontade divina”, a agir orientado pelo sentimento, pela “fé natural” e não pela “fé sobrenatural”, que está para além do limitado entendimento humano. A primeira está relacionada ao entendimento racional do mundo, incluindo a compreensão científica e filosófica e está sujeita à contingência dos sentimentos; enquanto que a segunda se orienta pelo princípio, já referido, de que a fé é certeza das coisas que não se vêem, a certeza do imponderável, de que Deus fatalmente agirá em prol de quem manifesta esse tipo de fé, a fé salva, a fé justifica o ser humano. (MACEDO, 2001, 2006). O homem é entendido como um ser de livre arbítrio, porém restrito à possibilidade de escolha de agir orientado pela própria vontade ou seguir a vontade divina. O primeiro caminho estará sempre fadado ao fracasso, enquanto o segundo levará indefectivelmente à vitória. Neste contexto, a IURD (e o neopentecostalismo) se contrapõem ao predestinacionismo por entender que é uma leitura distorcida da Bíblia. Segundo Macedo (1999, p. 67) *“os que acreditam na predestinação negam o ensinamento de que Deus nos dá liberdade para escolher entre o bem e o mal, facilitando nossa escolha através da Sua Graça”*.

A opção pelo bem implica, necessariamente, a negação do eu e da vontade individual e a submissão ao governo divino, mediante o auxílio da Graça. Lemos a seguinte idéia no libreto *“As obras da carne e os frutos do Espírito”*: *“É essa carne chamada vontade humana ou instinto que precisa ser contida pela própria pessoa através do domínio próprio, que só pode ser verdadeiro se for um dom do Espírito Santo”* (MACEDO, 2005, p. 47). Essa ação é orientada pela ação da fé sobrenatural. A diferença entre a fé natural e a fé sobrenatural reside na certeza de que agindo em conformidade com Deus, a vida será abençoada, mesmo que as ações do indivíduo pareçam incompreensíveis aos olhos humanos. O Bispo Macedo (2006) alerta nesse sentido:

Enquanto a fé natural faz a pessoa crer que o conhecimento da Ciência produz desenvolvimento, a fé sobrenatural faz a pessoa crer que tudo o que Deus tem prometido na Sua Palavra se cumprirá na íntegra, independente de quaisquer circunstâncias. (p. 21)

No trabalho de campo recolhemos impressões significativas a esse respeito em reuniões do dia domingo.

No momento seguinte o Bispo se refere ao significado de comparecer à reunião. Ressalta que esse não deve ser visto como um culto, nem como um ritual, que se circunscrevem a um momento particular. Mas que a reunião somente tem sentido se quem está presente se sente tocado por Deus, e deixa o seu egoísmo de lado, e faz a passagem de conduzir a vida segundo seus próprios princípios para conduzi-la conforme a palavra de Deus. (Diário de campo – 19/02/06)

Em outra reunião registramos:

Depois começa a parte cantada. As pessoas fecham os olhos, cantam, balançam seus corpos. Uma das músicas diz “Deus, deixa fazer a tua vontade e esquecer o meu eu”. Enquanto isso o bispo fala que não devemos nos deixar levar pelos sentimentos, de nada adianta ficar chorando porque os problemas aumentam e nós nos enfraquecemos, devemos superar o sentimento e continuar na luta, na batalha espiritual. (Diário de campo – 19/03/06)

No âmbito iurdiano existe todo um conjunto de dispositivos de “orientação da vontade” que se pautam pela lógica de reprimir os sentimentos favor da fé. Na passagem do diário de campo citada acima vemos que é justamente pelo em um momento de alta intensidade de comunhão emocional, no qual se promove o sentimento de um contato direto com Deus, se promove, paradoxalmente a repressão do sentimento. Em uma passagem da biografia do Bispo Macedo identificamos uma eloqüente pista para a idéia de agir no mundo orientado pela

certeza da fé. Durante uma reunião ele pergunta ao público se está sentindo Deus, depois ele responde:

- Eu não sinto Deus, mas tenho certeza absoluta de que Ele está neste lugar. Isso se chama fé. Ter fé é diferente de sentir ou deixar de sentir alguma coisa. É crer, ter certeza absoluta, e fim. Uma coisa é sentir, a outra é ter certeza. Eu tenho certeza de que Deus está neste lugar, mas não estou sentindo nada. (TAVOLARO, 2007, p. 131)

Finalmente destacamos neste sentido as palavras do Bispo Leandro em resposta a nossa pergunta sobre a entrega da vida a Deus e a esperança de ter uma vida abençoada, que sintetizam claramente a nossa exposição anterior:

Sim! (enfático) Sim! Porque Deus nos deu a vida e o poder de dirigirmos ela. Se você quiser dirigir a sua vida sem Deus, você vai, você dirige. Agora você é independente. Você tem que suportar suas próprias conseqüências, das suas decisões, o que você planta você colhe, e sofre. **Mas quando você entrega a Deus aí já há uma aliança, então Deus vai cuidar de você, mas também você vai fazer a vontade Dele.** (Bispo Leandro – Bispo da IURD)

A realização da obra de Deus no universo neopentecostal implica a ação humana no plano imanente orientada pela Graça Divina. Longe de esses dispositivos ficarem somente no plano retórico, constatamos que eles adquirem um notável grau de plausibilidade na vida dos fiéis. A seguir trazemos as palavras da obreira Camila a partir das quais continuaremos nossa análise:

É que para a gente é muito assim, para frente, vamos embora! É para frente, não posso olhar para trás, é para frente. Então é assim... Você já leu a biografia do Edir Macedo? (Eu: já) Então, ele comprou a Record pela dívida, ninguém queria a Record, e olha o que a Record é hoje. Por quê? Fé! só fé! **Olha tem que matar muitos leões, muitas brigas, muitas dificuldades. E a gente caminha assim, entendeu? A gente sofre menos assim (ênfatisa). Não estou falando que eu sou gelada, que eu sou fria, tipo assim...** Minha relação com as minhas filhas, nossa! Eu amo elas de paixão! Mas, tenho certeza que é a vida delas, amanhã jamais vou querer que elas fiquem do meu lado, ah! Não, elas têm que ir mesmo, para onde quer que elas forem, sabe? Serem felizes, e cumprirem o caminho delas... não tem essa de: “não vai que vou ficar triste” Não, não existe isso. (Camila – membro da IIGD)

Na fala de Camila vemos como a idéia da fé enquanto certeza do impossível para a capacidade meramente humana, se torna um dispositivo que lhe permite estabelecer um elevado grau de auto-controle e de repressão dos sentimentos, inclusive com as próprias filhas. Ainda, ela positiva essa disposição por lhe permitir viver a vida sem depender afetivamente das pessoas com quem convive.

A idéia da fé como a certeza do correto e bem sucedido agir no mundo tem importantes implicações para a relação do ser humano com seu corpo. A partir desse entendimento os sinais corpóreos dos mais diversos sentimentos e emoções como o medo, a alegria, o amor, a raiva passam a ser significados como problemas a serem enfrentados e reprimidos, sucumbir a eles seguindo suas orientações seria, fatalmente, um sinal de fraqueza, de falta de fé. Por outro lado, que se orienta pela fé sobrenatural age no mundo fortalecido corporalmente, age com um corpo que é habitado por um indivíduo que resiste às tentações da carne.

Embora nem sempre possamos perceber total clareza e coerência doutrinária no neopentecostalismo podemos afirmar que fé e graça constituem, neste movimento religioso, um par que garante o reto agir dos homens no mundo, o cumprimento do governo divino na terra.

5.2.8. Corpo, enunciados performativos e onipresença corporal do Bispo Macedo

O conceito de “enunciado performativo”, a terceira “assinatura” da obra “O Reino e Glória”, também se apresentou como importante chave de leitura para a compreensão do lugar do corpo no universo neopentecostal. Apesar do corpo não ser objeto explícito de análise no RG, uma idéia presente nesse livro é o papel ocupado pelo corpo no processo de investimento de poder, notadamente no ritual de posse do soberano ou no âmbito dos processos jurídicos. Nesses momentos, os gestos adquirem protagonismo e excedem a oralidade, ao ponto deles próprios se tornarem os que produzem a eficácia do ato realizado. Dessa maneira, enquanto os enunciados performativos suspendem e excedem o âmbito da esfera denotativa da linguagem para valermem em seu lugar, tornam-se “assinaturas”, tal como a secularização e a ordem (AGAMBEN, 2007b, p. 201-202) Palavra e gesto constituem os dois pólos irreduzíveis dos quais deriva a eficácia ritual. *“Não é por acaso, se a esfera do direito e aquela do performativo estejam desde sempre estreitamente unidas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra são imediatamente eficazes” (ibid., p. 202).*

Nessa linha de argumentação parece possível propor que a eficácia ritual e simbólica observada nos cultos das igrejas neopentecostais derive dos enunciados performáticos dos ministros religiosos. Nos cultos neopentecostais, a alternância entre primazia da palavra e dos enunciados performativos é notável. Nos momentos decisivos do serviço religioso, como nos momentos antitéticos e complementares do descarrego e da ocupação do corpo pelo Espírito Santo, a dimensão performática ganha centralidade, sem, contudo, a palavra ficar inoperante, conforme discutimos amplamente no capítulo anterior (vide a teologia da guerra espiritual e a cura divina no neopentecostalismo).

Por outro lado, notamos que o enunciado performativo ganha ainda mais destaque, na medida em que pode ser entendido como uma estratégia que permite a onipresença da figura do Bispo Macedo nos cultos. Os três bispos que observamos ao longo da nossa permanência no campo tinham em comum imitarem e emularem a gestualidade do Bispo Macedo, dando a impressão de que a continuidade entre eles era justamente a referência à linguagem corporal de Macedo. Mário Justino (2002) confirma nossa suspeita, comentando que um dos aspectos marcantes na formação dos pastores da IURD é a forte identificação e a vontade de imitar até nos mínimos detalhes a figura do Bispo Macedo.

Edir Macedo era obcecadamente imitado por todos os pastores, que pregavam como ele, cantavam como ele, agiam como ele. Como o bispo, os pastores choravam durante as orações públicas. Porém, nenhum chegou a ir tão longe quanto o pastor Randa Filho, o Juninho, que, fazendo jus ao apelido de “Macedinho”, entortava as mãos para ficar mais parecido com o amado mestre, que nasceu com as mãos deformadas. (ibid., p. 28-29)

5.2.9. Glória, operosidade e condição sabática do homem

Não somos salvos pelas obras, mas somos salvos em Cristo para fazermos boas obras.

Outdoor à beira da rodovia BR 101 em Itapema – SC

A glória é o último, e decisivo, componente da teologia econômica. A glória - ou talvez melhor - a glorificação -, pode ser considerada a “economia da economia”,

uma vez que nela se realiza a operação central da teologia econômica, qual seja, a glorificação divina, à qual todos os homens são chamados. A glória adquire um estatuto de particular relevância no aparato teológico cristão porque nela se articula aquilo que é, por definição, dividido, imanência e transcendência, trindade econômica e trindade imanente, *oikonomía* e teologia, unidade e pluralidade, além de operosidade e inoperatividade. Na análise proposta por Agamben a glória tem uma natureza de caráter especular e econômico, na qual se estabelece a relação entre o Pai e o Filho, e entre eternidade e história. Em outros termos, podemos dizer que o eterno se historiciza e a transcendência se mundaniza, tendo como *telos* a glorificação de Deus. Assim, “a economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória” (AGAMBEN, 2007b, p. 223); mas é também tal, especificamente a ação do Filho que glorifica o Pai, e a dos homens que aderem ao Filho.

Nesse contexto, a glória pode ser considerada como o mais paradoxal e dialético “teologema” cristão, porque só pode alcançar a unidade se for pensado e visto dividido. “A glória é o lugar no qual a teologia procura pensar a impraticável conciliação entre trindade imanente e trindade econômica, *theologia* e *oikonomía*, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós” (*ibid.*, p. 230). Ainda, “a economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia.” (*ibid.*, p. 230). Essas breves, porém contundentes passagens nos remetem a pensar na ambigüidade que constitui o ser divino no cristianismo. Ele ao mesmo tempo se revela na transcendência e na imanência, na eternidade e na história, sem que, contudo, essas instâncias antitéticas constituam pólos irreconciliáveis. Além disso, a economia trinitária é a referência permanente na teologia cristã que permite articulação desses pares antitéticos. Lembremos que, para Agamben, a teologia cristã é constitutivamente econômica.¹⁵⁴

A glória está diretamente relacionada à doxologia, isto é, ao campo do louvor, das odes, dos hinos e da prece. Aparentemente a doxologia está vinculada à essência divina, à trindade imanente, mas ela deve ser entendida como uma instância de articulação entre as duas dimensões na medida em que cada uma das dimensões glorifica a outra. O caráter aclamatório da glória remete-nos a um outro

¹⁵⁴ “A glória – afirma Agamben – é o lugar no qual o movimento da economia trinitária deve mostrar-se na sua plenitude, e é também o lugar no qual é mais forte o risco de uma não coincidência entre ser e práxis” (AGAMBEN, 2007b, p. 231).

paradoxo, o do volume da glória. Se Deus é desde sempre e para sempre o ser glorioso por excelência, como é possível ter a sua glória aumentada pelo louvor e pelas obras dos homens? Entendemos que a leitura de Agamben sobre este aspecto é decisiva para a compreensão da teologia econômica, e em particular para o nosso trabalho. Para o filósofo italiano, o caráter aclamatório da glória conduz à seguinte questão: onde reside a glória? ela se encontra numa instância transcendente ou imanente? A essa questão, o autor responde afirmando que a glorificação procura esconder a ruptura entre essas duas instâncias. Na glorificação não se alimenta ou aumenta a glória divina, mas a própria potência imanente que é produzida na glorificação. Expresso em outros termos, podemos dizer que a origem da glória se encontra na glorificação, e, portanto, sem glorificação não há glória, sem glorificação não há Deus.

Tanto o sacrifício como a prece nos confrontam assim com uma dimensão teúrgica na qual os homens, através do cumprimento de uma série de rituais – mais gestuais no caso do sacrifício, mais orais no caso da prece – agem em medida mais ou menos eficaz sobre os deuses. Se isso é verdade, a hipótese de um primado da glorificação sobre a glória deve ser considerada em uma nova luz. Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que se adiciona à mais à glória de Deus, mas é ela mesma, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a substância mesma da divindade e o verdadeiro sentido da sua economia, então esta depende da glorificação de maneira essencial e tem, conseqüentemente, boas razões para a exigir com impropérios e imposições. (ibid., p. 249)

Os atos orientados pelo sentido da glorificação operam uma dessemantização dos termos utilizados na medida em que as palavras não têm uma função denotativa ou comunicacional, mas a de produzir um efeito aclamatório que institua e produza a glória.¹⁵⁵ Além disso, deve-se salientar neste contexto a importância da palavra “Amém”, aclamação repetida pelo público após a palavra pronunciada por outrem, que assume o lugar de porta-voz de Deus. Conseqüentemente, o “Amém” tem como função a glorificação da palavra divina.

¹⁵⁵ Este princípio aclamatório que é central na liturgia cristã, secularizou-se, ou no mínimo que guarda correspondência na liturgia política pelo menos desde a idade média. Lembremos que aqui estamos pensando na perspectiva de Agamben, mas não é nada claro que a aclamação política seja um fenômeno secularizado da aclamação litúrgica cristã. Por exemplo Ernst Kantorowicz defende no seu clássico livro “Os dois corpos do Rei” justamente a tese oposta, que o cristianismo teria incorporado no seu corpo teológico elementos profanos, como a aclamação. Isto é, a liturgia cristã teria sido influenciada pela liturgia política e não vice-versa. (ver Kantorowicz, 1998) De qualquer maneira entendemos que este é mais um ponto de ligação entre o universo religioso moderno, que ganha um novo impulso no neopentecostalismo pela sua forte aposta nos rituais aclamatórios e de louvor, e a política moderna que incorpora esses elementos na sua constituição, e que Salvador Giner (1993) identifica como parte da “religião civil” moderna.

Outrossim, o tipo de ato de glorificação no qual se observa de maneira mais evidente esse processo é o hino, forma suprema da glorificação. “*O hino é a radical desativação da linguagem significativa, a palavra tornada absolutamente inoperosa e, todavia, mantida como tal na forma da liturgia*” (*ibid.*, p. 260). Nesse contexto, a glorificação que se realiza na prece, na ode e no louvor constitui o “nutrimento” divino. Observamos aqui um interessante paralelo com a *zoé*. Esta se caracteriza pela separação da função nutritiva, de maneira análoga a função de nutrição divina caracteriza a glorificação. Assim, a *zoé* e a vida divina compartilham de uma mesma função, a nutrição.

A marcante presença no movimento neopentecostal dos hinos e preces, dentre as quais se destaca a “reza forte”, por um lado, e dos “sacrifícios” (particularmente na IURD, o sacrifício se identifica com o “perfeito sacrifício” que é de caráter financeiro) por outro, nos remete à idéia de que a glorificação é um dos pilares, talvez o mais importante sobre o qual se constrói todo o edifício neopentecostal. Se a glória de Deus é a marca central da religião cristã, este movimento religioso recoloca no centro da cena esse elemento, dotando-o de uma mística singular. O fiel guarda uma relação ambígua com Deus, ao mesmo tempo em que se coloca com Ele em uma relação de completa submissão e entrega, ganha o poder de coagi-lo na medida em que cumpre com os seus deveres de dizimista e ofertante e que aja orientado pela fé sobrenatural.

Se partirmos desse pressuposto, podemos pensar que nos movimentos religiosos que incorporam esse princípio é evidente que o papel do fiel enquanto aquele que produz a glória divina, mesmo que isso não seja explicitado, ganha o contorno daquele que pode estabelecer uma relação de coerção frente ao divino, tanto quanto ser tomado pela potência divina para agir no mundo. Na medida que a própria vida do fiel é concebida como um sacrifício e, portanto, como glorificação a Deus, é nesse momento que também se justifica a condição de credor de Deus. Como nos disse o Bispo Leandro, “*se você faz o que Deus quer, Deus também faz o que você quer*”. No nosso diário de campo, registramos uma passagem significativa para a discussão deste aspecto:

O bispo comenta que estar disposto para o sacrifício é decisivo para alcançar a vitória e comenta o caso de São Paulo, cidade na qual ele viu que as pessoas pernoitavam no templo: “dormiam em poltronas, porque não tinham ônibus para voltar para casa! Eu vi uma senhora que fazia isso, hoje ela tem carro, tem apartamento, tem uma empresa. Ela plantou e colheu!” Me lembro neste momento de uma

frase do bispo Macedo no rádio: “Você acha que Deus quer ser glorificado com a tua vida miserável? É a religião que ensinou as pessoas que é bom ser pobre!” (Diário de campo – 22/10/07)

Vemos que a coerção ao divino não pode ser reduzida a um mero cálculo de vantagens econômicas, mas deve ser vinculada à idéia de tornar a própria vida um sacrifício para a Glória de Deus. Nas palavras do Bispo Macedo vemos presente o reconhecimento de que o interesse de Deus em uma vida próspera é a própria glorificação e não tão somente o bem estar do ser humano. Essa frase, se lida a partir do conceito de glorificação, revela o entendimento de que a glória de Deus pode ser aumentada pela vida próspera dos fiéis, sendo, portanto, produzida pela ação humana no mundo.

Também merece destaque neste momento o emprego da palavra glória nas reuniões iurdianas. Nos momentos mais intensos da expressão da fé que são as orações centrais de cada reunião, em especial às quartas-feiras e aos domingos, a palavra glória é a que produz o efeito aclamatório, criando algo assim como uma glorificação da glória. Em uma reunião de domingo registramos uma situação muito elucidativa durante a parte final da oração chamada de “reza forte”: *“a intensidade do momento aumenta, as falas ficam mais altas. O senhor que está na minha frente segue o Bispo e nos momentos em que não o faz repete incessantemente “Grória! Grória! Grória a Deus!”.* No final ele enxuga as lágrimas”. (Diário de campo 21/10/07). A outra palavra que é altamente significativa neste contexto é “aleluia”. O bispo a empregou durante sucessivas reuniões de domingo nas quais percebemos que a intensidade aclamatória alcançou seu ápice. Ela foi expressa em tom soluçante, em sinal de entrega. Importante é notar neste momento que quando enunciadas elas são dirigidas ao Deus Pai, e não às outras pessoas da Trindade, sinalizando, talvez, que a entrega a glorificação de caráter aclamatório está vinculada com a pessoa da trindade que permanece no plano transcendente, não agindo no mundo, senão de forma vicária. A pessoa do Pai é, por excelência, a figura inoperosa da Trindade. Se, como veremos posteriormente, a glorificação tem também como função ocultar a condição inoperosa da natureza humana, é significativo que as palavras e os momentos de glorificação sejam dirigidos ao Deus Pai inoperoso. Além disso, ambas as palavras, glória e aleluia, são, conforme constatamos no nosso trabalho de campo, aquelas que possibilitam um duplo efeito, a glorificação de Deus Pai e a submissão do ser humano.

Outro aspecto da glória que merece atenção é a relação entre esta e os meios de comunicação de massa. Agamben tece uma ácida crítica às teorias do consenso com principal referência à teoria habermasiana da ação comunicativa, por entender que na atualidade o consenso se opera através da *mídia*. Aquilo que institui o poder, a glória, ganha outros canais, notadamente nos meios de comunicação eletrônica. Para Fernando Vitale, o recurso de Agamben à tese de Guy Debord lhe permite recolocar o papel da mídia na contemporaneidade.

O problema do atual domínio espetacular dos meios de comunicação sobre todos os aspectos da vida social aparece em uma nova dimensão: uma concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. [...] A conclusão é que a democracia contemporânea é integralmente fundada sobre a glória, isto é sobre a eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada nos *mass-mídia*. (VITALE, 2007)

Aqui vemos mais um elemento importante com relação ao movimento neopentecostal, e particularmente a IURD. O uso extensivo dos meios de comunicação, em particular os meios eletrônicos, “para a glória de Deus”, já não pode ser interpretado senão literalmente. Situar a eficácia do “tele-evangelismo” ou das “igrejas eletrônicas” simplesmente no plano da persuasão que os meios de comunicação de massa, em particular os eletrônicos, permitem nos parece um reducionismo que encobre o papel destes enquanto novos agentes na produção da glória divina.

Se dermos atenção para o crescimento mais acelerado da IURD quando comparado com as demais igrejas do movimento neopentecostal, este pode residir, em larga medida, no uso em grande escala e com técnicas sofisticadas, dos meios de comunicação de massa, principalmente os eletrônicos, conforme aponta a pesquisa “*Novo Nascimento*” (FERNANDES et alii, 1998). No entanto, este argumento precisa ser ponderado para entendermos melhor as distintas estratégias de uso dos meios de comunicação de massa, principalmente do rádio e da televisão, para o obra evangelizadora. Das três maiores expressões contemporâneas do neopentecostalismo, a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), as duas primeiras usam os meios eletrônicos de comunicação para transmitir os cultos integralmente, bem como para divulgar os seus cultos, e produtos editoriais e fonográficos. Por outro lado, a IURD usa os meios de

comunicação eletrônicos para atrair os fiéis para as igrejas, para Macedo a presença dos fiéis nos templos é insubstituível (MARIANO, 2004).

Os recursos especificamente direcionados para o financiamento das redes de comunicação, como a Rede Aleluia de radiocomunicação, são sempre justificados com base na possibilidade de ampliar o espectro de pessoas que podem ser evangelizadas. Dessa maneira, a justificativa para o uso da mídia eletrônica se fundamenta na da glorificação a Deus que através dele poder ser alcançada.

Um aspecto que deriva do anterior é o imperativo da operosidade a que são chamados os homens para a glorificação de Deus. Aliás, o sentido da entrada de Deus na história não seria, para Agamben, o de redimir o homem, mas o cerne da economia da salvação é a própria glorificação divina que culmina no evento salvífico. Nesse interregno os homens estão destinados a realizar obras para a glória divina, a serem operosos em vista do *telos* da história. No entanto, esse dispositivo somente opera no sentido de cobrir a essência divina e humana que são inoperosas. Assim, todo o aparato teológico cristão teria como função primordial cobrir a condição sabática de Deus e do homem.

O motivo que leva Agamben a evitar referências à ciência econômica durante o livro RG e somente se ocupar dela nos apêndices, consiste em evidenciar que a teologia ocupa um lugar de primazia em relação à economia, servindo também para evitar qualquer interpretação “economicista” da teologia econômica, por paradoxal que isso possa aparecer, porque ela é, como já apontamos, constitutivamente econômica. Neste sentido, Agamben realiza uma leitura da economia que a retira da sua tradicional auto-referência.

Se Agamben assume como princípio antropológico a inoperatividade, é evidente que qualquer abordagem teórica de caráter economicista somente contrariaria esta tese¹⁵⁶. Ainda, poderíamos dizer que a própria economia se constitui a partir da tese (ou dogma?) da operosidade.¹⁵⁷ Vemos nas palavras

¹⁵⁶ Talvez seja esse o motivo para Agamben não recuperar nesta obra a tese benjaminiana do capitalismo como religião. Uma vez que esse reconhecimento implicaria considerar que somente com o advento da modernidade seria possível identificar uma ordem social que sacraliza a economia, quando, na leitura agambeniana, a economia está no cerne do paradigma teológico-econômico que esteve presente ao longo da história do ocidente, mas que, na modernidade ganha protagonismo com relação ao paradigma teológico-político.

¹⁵⁷ Vale a pena notar neste momento a crítica levantada por Toni Negri na recensão do RG. Nesta obra Agamben critica acidamente a Negri e sua proposta de que o triunfo global do capitalismo seria o prelúdio do comunismo e chega a compara a Negri e Hardt com Eusébio como os novos *friseurs* da peruca filosófico-teológica do império capitalista. Na sua recensão Negri, concebendo a tese

abaixo sintetizada a tese a que nos referimos. Para Agamben, acolhendo uma tese de Peterson, a doxologia e a liturgia, o cerimonial, são constitutivos da glória e essenciais para o poder,

Neles está em questão a captura e a inscrição em uma esfera separada da inoperatividade central da vida humana. A *oikonomía* do poder põe fortemente no seu centro, na forma de festa e de glória aquilo que aparece aos seus olhos como a não-olhável (*inguardabile*) inoperatividade do homem e de Deus. A vida humana é inoperosa e sem finalidade, mas justamente esta *argia* e esta ausência de finalidade tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. **O homem tem se voltado à produção e ao trabalho, porque é da sua essência privado de obra, porque ele é por excelência um animal sabático.** E assim como a máquina da *oikonomía* teológica somente pode funcionar se inscreve no seu centro um limiar doxológico no qual trindade econômica e trindade imanente transitam incessantemente e liturgicamente (isto é politicamente) de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou no seu centro vazio a inoperatividade da essência humana. **Esta inoperatividade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder.** (ibid., p. 268-269 – o negrito é nosso)

Queremos retomar a citação anterior para fazer um questionamento a Agamben. Vemos nas palavras acima a idéia de que no cerne da teologia cristã reside o elemento central do paradigma de governo, a tensão operosidade – inoperatividade. Para ele o cristianismo parece apresentar-se como um modelo unitário que se constrói a partir do ocultamento do “trono vazio”, do caráter sabático do homem, sua carência de finalidade. Para o autor a teologia cristã na sua totalidade estaria pressupondo desde sempre o governo dos homens, sem considerar a pluralidade de posicionamentos teológicos no campo cristão.¹⁵⁸

antropológica da inoperatividade como uma estratégia agambeniana de resistência, aponta a dificuldade de compreender a resistência a partir da inoperatividade, uma vez que a resistência seria sempre ativa. (NEGRI, s/d) Poderia se contra-argumentar que, para Agamben, a inoperatividade não é não-ativa, a-prática, mas é uma práxis que não tem qualquer obra como resultado, é uma práxis sem obra. Interpretando a Agamben, entendemos que, a obra pode ser considerada como o resultado da ação de um sujeito, carregando, portanto, a marca identitária do autor e mantendo-se indelevelmente vinculada a este. A obra também tem como pressuposto a relação de primazia do ato em relação à potência, conforme tem predominado na tradição ocidental. Por outro lado, a inoperatividade é ausência de obra. Neste caso, o resultado da atividade humana se relaciona com um ser que, na plena condição de dessubjetivação, torna-se uma forma-de-vida. Este ser (um *essere qualunque*, se quisermos nominá-lo), por sua vez, se relaciona com a potência enquanto potência, mesmo em ato, podendo-não, preferindo não fazer, nos moldes do escriturário Barteby. Além disso, o produto dessa atividade não tem, portanto, qualquer marca identitária, sendo algo assim como um “bem comum”.

¹⁵⁸ Embora entendamos que o intuito do filósofo italiano não esteja voltado a compreender os diferentes direcionamentos do cristianismo, mas para entender o legado do cristianismo para a máquina de governo ocidental, parece que esta leitura é um tanto apressada porque a teologia cristã

Já sublinhamos por diversas vezes ao longo deste sub-capítulo o relevante papel que tem o trabalho incansável que se identifica plenamente com o sacrifício para a glória de Deus. Também destacamos como, no caso de Catarina, o trabalho deu sentido à transformação religiosa da sua vida e foi um meio de cura. Expresso em outros termos, a operosidade tornou-se o dispositivo que marcou a entrada e a transformação da vida dela. Precisamos ampliar esse aspecto relacionando-o com o papel do dinheiro como o fruto do trabalho. Já dissemos em outro momento que o Bispo Macedo considera o dinheiro o “sangue da Igreja” e que a vitalidade da igreja pode ser mensurada pelo nível de contribuição dos seus fiéis. Também mostramos que o dízimo é o melhor do trabalho por representar as primícias deste. Vejamos ainda outros elementos reunidos neste sentido no nosso trabalho de campo. Começaremos por recolocar o papel do trabalho para a IURD. Para tanto reproduzimos uma passagem de entrevista com o Bispo Leandro sobre o papel do trabalho no processo de prosperar materialmente:

P: Esse é um dos pontos que gera bastante controvérsia de uma forma geral no neopentecostalismo, como o Sr situaria eventualmente do ponto de vista teológico a idéia da prosperidade no contexto do neopentecostalismo, no contexto da Igreja Universal?¹⁵⁹

L: (Responde tranquilo e firme) Deus é o criador de tudo, dos céus, da terra, das pedras preciosas, do ouro, da prata. Então Deus é um Deus rico, por que as pessoas teriam que viver passando fome ou na miséria, ou aceitar o desemprego, a pobreza, por quê? Seria uma coisa totalmente equivocada. Então **não é que a Igreja prega a prosperidade, simplesmente. Deus é que quer que as pessoas sejam prósperas.** Deus não quer a miséria de ninguém, um pai não quer que um filho passe fome.

P: e que lugar que a Igreja dá para a idéia de trabalho? Porque a prosperidade sem a benção divina ela não acontece, mas como o Sr falava antes tem uma parte humana que também precisa fazer parte desse processo de prosperidade. Qual que seria o trabalho ou o que for, qual que seria a parte humana dentro desse processo?

L: Todos precisam trabalhar. Não é que a pessoa vai ficar dormindo e vai cair do céu. **Tem que trabalhar, então Deus abençoa a obra das mãos da pessoa. Dá sabedoria, dá inteligência, saúde, força, abre os caminhos, abençoa para que a pessoa tenha portas**

não é de modo algum unívoca. Notamos na estratégia discursiva de Agamben a tentativa de evitar entrar na discussão com a teologia moderna. O único recurso é Peterson, mas encontrando na sua obra a pista da *oikonomía*, cuja data se remonta aos primeiros séculos da era cristã, à patrologia, e à alta idade média. Por que a recusa à modernidade? Esta negativa parece que oblitera um aspecto central na compreensão da operosidade como uma marca central do cristianismo na modernidade. Entretanto, não de qualquer cristianismo, mas do cristianismo de raiz puritana.

¹⁵⁹ Neste caso identificamos o pesquisador com a letra “P”, e o bispo com a letra “B”.

abertas, oportunidades, né? Quer dizer tudo isso que vai ajudando ela, mas ela tem que fazer a parte dela e trabalhar (Leandro – Bispo da IURD).

É importante assinalar a relação apontada pelo bispo tanto entre a condição originária de Deus como o dono de todas as riquezas da terra e que tem como vontade que os seus filhos prosperem materialmente. Portanto, negar a prosperidade significa contrariar a vontade divina. Além disso, destacamos o estreito vínculo entre o trabalho e a orientação divina. O trabalho é necessário para alcançar a prosperidade, no entanto, este se potencializa na medida que Deus orienta e abençoa a ação humana. Em termos agambenianos poderíamos afirmar que a prosperidade exige um corpo operoso orientado por Deus e entregue à realizar a vontade divina.

Durante a nossa imersão no campo, pudemos observar diversas cenas que mostram a grande relevância para os fiéis neopentecostais da devolução do dízimo e das ofertas. Antes de iniciar a reunião, percebe-se sempre nas falas a pergunta sobre a fidelidade de cada um nos dízimos e nas ofertas. Também observamos tornar-se comum que os pais dêem dinheiro aos seus filhos pequenos para eles entregarem o envelope com o dízimo ou as cédulas das ofertas. Para as crianças o ato de ir até o obreiro que segura o alforje é um momento de júbilo e alegria, que é estimulado pelos presentes que olham para elas e lançam sorrisos de aprovação. Observamos toda uma “pedagogia do dinheiro” no universo neopentecostal. Registramos no nosso diário de campo a seguinte cena:

Me chama fortemente a atenção a lógica que tem se instalado de serem cada vez mais as crianças e os adolescentes os que levam as ofertas e os dízimos. Os pais as estimulam a irem até o altar para levar as ofertas e os dízimos. Se tornou “brincadeira de criança” levar o envelope. (Diário de campo 07/10/07)

A criança que entrega o sacrifício monetário está sendo formada para incorporar esse ato como um imperativo moral, que já é visivelmente presente entre os adultos. Será importante acompanhar como é educada esta nova geração neopentecostal na relação com os sacrifícios monetários. Neste sentido, é importante lembrar que as crianças que nos dias atuais “brincam de ofertar” fazem parte da primeira geração que cresce no meio neopentecostal, isto é, que não é fruto da conversão à fé neopentecostal. A maior parte do contingente de fiéis neopentecostais jovens e adultos da atualidade são fruto da conversão, e, nesse

processo incorporaram fortemente o imperativo do sacrifício financeiro. Resta saber se a brincadeira atual perdurará nas disposições que se pretende sejam incorporadas pela nova geração neopentecostal.

No final de 2007 assistimos a uma reunião na qual o bispo preparava o público presente para o início do ano de 2008. Ele ressaltava o alto valor do primeiro dízimo do ano da seguinte maneira:

No momento final do culto o bispo reforçou a importância do domingo dia 06 de janeiro, em que serão abençoados os dizimistas. “Janeiro é o mês mais importante do ano e o 1º domingo mais ainda, é onde tudo vai mudar. O ano de 2008 vai ser o ano da virada” (mudança = progresso = rotina / o melhor sempre está por vir). Depois ele gesticula como se tivesse uma nota de dinheiro na mão e diz: “Você vai pegar a melhor nota que tiver, a mais bonita, vai perfumar ela, vai deixar ela bem lisinha e vai deixar dentro do envelope.” Pára, pensa por um instante e segue: “Mas não adianta perfumar uma nota que não seja sacrifício porque aqui vai ter cheiro de perfume, mas para Deus vai ter cheiro de enxofre!” (Diário de campo – 23/12/07)

O dinheiro é tratado com grande veneração na IURD. As ofertas e dízimos são recolhidos em sacos de veludo cor púrpura que são seguros por um obreiro: *“Os obreiros e pastores que seguram as sacolas e pilhas de livros ficam retos, firmes, sérios e com o olhar para a frente, sem dirigir o olhar para quem está depositando o dinheiro”* (Diário de campo 17/08/05). Depois da oferta o dinheiro é depositado no altar atrás do púlpito para que os sacrifícios apresentados sejam consagrados a Deus.

Na seqüência o Bispo pede para as pessoas que durante a semana pegaram o envelope com o dízimo para levá-lo até a sacola que recolhe o dinheiro. Aproximadamente umas 50 pessoas se levantam e vão até a frente. A sacola com os envelopes é levada até o lado do Bispo, no púlpito que está no altar. Interessante é notar que o dinheiro não é tocado em nenhum momento por ninguém. Parece-me que o sentido de levar a sacola com o dinheiro até o altar é o de levar o sacrifício até o lugar onde se encontra o divino (Diário de campo – 21/08/05).

Por outro lado, o momento da oferta é vivenciado com muito entusiasmo; as pessoas saem das suas poltronas e caminham com passo firme, corpo erguido, olhar para frente e seguram o envelope em suas mãos com determinação.

Com relação à experiência do dízimo, vimos com Silva (2006) que a relação com o dinheiro não pode ser reduzida a um mero cálculo econômico, mas precisa ser situada na lógica da dádiva. No nosso caso, entendemos que na relação com o dinheiro como fruto do trabalho se abre um paradoxo para a leitura que Agamben

nos propõe. Se para ele a operosidade se materializa na aplicação do homem ao trabalho e à produção, como entender que, para o fiel neopentecostal o dinheiro sacrificado na forma dos dízimos e das ofertas, os sacrifícios frutos da operosidade, sejam inscritos na lógica da gratuidade? Não responderemos de forma conclusiva, por entendermos que neste caso também nos confrontamos com uma situação de fronteira, que nos permite suspeitar que na entrega total da vida à operosidade pode residir a experiência da gratuidade e da inoperatividade, da entrega dos frutos da operosidade a uma potência essencialmente inoperosa, a Deus. Os seres humanos, sem a graça divina, não conseguem ser inoperosos. Paralelamente essa entrega também está marcada pela justificação religiosa da prosperidade aqui, neste mundo que legitima o acesso aos bens e serviços que o dinheiro pode comprar. Fechamos este tópico com a fala da obreira Camila que reflete essa lógica ambivalente:

Ser dizimista. É uma coisa bem polêmica. Jesus falou que devemos ser dizimistas. Né? Não importa... Eu, eu sou dizimista na igreja. Eu sou, eu tento ser fiel nos meus dízimos e nas minhas ofertas. Agora eu não me preocupo com o que fazem com meu dízimo. A minha consciência diz que estou obedecendo à palavra de Deus. Agora se eles estão fazendo alguma coisa errada, esse é um problema deles com Deus. A partir do momento em que eu peguei meu dízimo e coloquei ali no altar, Santiago, não há mais problema comigo, a minha alma, o meu espírito, a minha consciência, a minha fé inteligente está tranqüila, né? É lógico que eu vejo os frutos de onde vai meu dízimo, né? Com igrejas construídas no mundo todo, e lógico para manter os pastores (ênfatisa). Se eu quiser o melhor para mim... eu trabalho de noite, eu também trabalho até de noite, tu também, só eu não trabalho no solão... Você não quer o melhor para ti, o melhor tratamento, carro, casa, roupas por que os pastores, os homens de Deus, não podem ter o melhor se eles dão a vida deles? Eu acho que é justo ter uma qualidade de vida (eu confirmo: com certeza!) (Camila – obreira da IURD).

5.3. Síntese das principais análises

Como já afirmamos por diversas vezes, concordamos com Agamben (2005, 2007b) com relação a sua leitura da tradição ocidental. Para ele, nossa tradição deve ser concebida sempre a partir de uma ontologia que articula o ser e a pragmática, os registros da teologia política e da teologia econômica. Entretanto,

uma marca singular da modernidade é a supremacia da práxis sobre o ser, da teologia econômica sobre a ontologia e sobre a teologia política, traduzindo-se na hegemonia do governo dos homens por sobre a soberania. Porém, essa hegemonia não elimina a presença do Soberano como protagonista da ontologia que, como uma figura fantasmagórica permanece oculta, mas atuante na decisão última e primeira sobre a vida. Essa relação é fundamental enquanto chave de leitura para uma compreensão diferenciada da tradição de pesquisa no campo das ciências sociais sobre o neopentecostalismo brasileiro.

Entendemos que o neopentecostalismo é um movimento religioso que de maneira aberta institucionaliza os principais vetores dos registros teológicos que nutrem a tradição ocidental, e que se radicalizam na modernidade, a saber: a vida submetida incondicionalmente a um poder absoluto de vida e morte, e o imperativo da operosidade que se expressa na devoção ao trabalho e à produção, constituindo-se, portanto, em uma representativa expressão da alta modernidade.

Ao longo deste capítulo apresentamos diversos argumentos relativos ao lugar do corpo nestes dois paradigmas e relacionando-o com o lugar do corpo no neopentecostalismo brasileiro, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fruto da análise do material empírico. Procuramos confrontar e tensionar as principais categorias operativas do projeto *Homo Sacer* com o material empírico coletado em campo.

Nesse movimento entendemos que no neopentecostalismo a vida submetida a um poder absoluto de vida e morte precisa ser entendida como uma entrega e não somente como uma captura, ou, talvez melhor como uma imbricação indecível de ambas. A entrega completa a Deus deve ser entendida como um movimento radical de relação com a vida, no qual a vida humana se situa em um limiar de indecibilidade entre a captura e a submissão a um poder absoluto *sobre* a vida e a possibilidade da experiência da potência *da* vida.

Por outro lado, a vida devotada ao trabalho, à operosidade e o alto valor concedido ao sacrifício financeiro precisam ser situados não numa lógica restrita ao cálculo econômico por parte do fiel, nem ao interesse desenfreado pela ganância dos líderes das denominações neopentecostais (mesmo que ambos possam existir), mas no plano em que o fiel age orientado pela vontade de glorificar a Deus. Isto é, no plano em que o fiel ao mesmo tempo se devota à operosidade para entregar gratuitamente os frutos dela a uma instância essencialmente inoperosa, a Deus;

bem como age para alcançar uma vida próspera que implica a possibilidade da posse de bens materiais, aqui, neste mundo.

Um terceiro aspecto desse campo de tensão é a experiência da linguagem que acontece no “falar em línguas”, cujo início se situa no momento do batismo com o Espírito Santo e depois dele se rotiniza. Na nossa leitura, esse elemento deve também ser considerado uma experiência fronteira. Nesse sentido, ela pode pender tanto para o apagamento da possibilidade de enunciação do fiel, bem como para a experiência da voz como pura medialidade.

Nos três aspectos apontados se identifica o corpo como a expressão da sacralização da imanência. No corpo convergem os diferentes vetores que situam o fiel em relação direta com o Divino. O corpo no movimento religioso neopentecostal se situa nessa encruzilhada, nesse campo constituído por dois pólos em permanente tensão, com intensidades variáveis, e em cujas brechas e fronteiras ambíguas pode residir, como resultado imprevisível, algo como a subjetividade situada na vida que está por vir, bem como pode ser um espaço no qual se radicalize a sujeição e a subjetivação humanas.

6. Considerações finais

Caminhando rumo ao fechamento deste trabalho, relembramos algumas idéias que nos acompanharam ao longo da nossa exposição, e que utilizaremos neste momento como balizas para a síntese que nos propomos a fazer. Dizíamos já na introdução e no capítulo sobre a metodologia que consideramos o neopentecostalismo uma expressão religiosa que nos permite uma rica compreensão do contemporâneo. Também afirmávamos que o corpo humano é um espaço privilegiado de investimento por parte desse movimento religioso, na medida em que é atravessado pelos registros que o constituem, a teologia da guerra espiritual, a cura divina e a teologia da prosperidade. Por outro lado, mostramos que as análises realizadas sobre a terceira onda do movimento pentecostal são balizadas por premissas teológicas de caráter pré-moderno, produzidas pelas igrejas históricas, a católica e as protestantes, com as quais os cientistas sociais da religião geralmente se vinculam. Esse descompasso entre uma análise com base em princípios religiosos pré-modernos de uma expressão religiosa moderna pode ser enunciado da seguinte maneira: cientistas sociais modernos, pautados por pressupostos teológicos pré-modernos, acusam uma expressão da religião moderna de ser pré-moderna, ou a consideram um movimento que, por ela ceder “ao mundo”, corrompe a religião ou nem pode ser considerada propriamente religiosa, mas antes um movimento profano revestido de roupagens religiosas.

Poderíamos ser questionados sobre qual o entendimento de *contemporâneo* que orienta nossa reflexão. Lembramos neste momento um dos mais recentes textos de Giorgio Agamben que leva precisamente o título: “*O que é ser contemporâneo?*”. O pensador italiano se pergunta quem pode se considerar contemporâneo, ou como estar à altura de realizar a tarefa da crítica do presente? Ele responde:

Puede decirse contemporáneo sólo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y que logra distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad. Sin embargo, con todo ello, no hemos logrado todavía responder a nuestra pregunta. ¿Por qué el lograr percibir las tinieblas que provienen de la época tendría que interesarnos? ¿No es quizá la oscuridad una experiencia anónima y por definición impenetrable, algo que no está dirigido a nosotros y que no puede, por eso mismo, correspondernos? Al contrario, el contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le corresponde y no deja de interpelarlo, algo que, más que otra luz se

dirige directa y especialmente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de su tiempo (AGAMBEN, 2008b).

Estar à altura do contemporâneo significa olhar para ele com lentes que estejam à altura do nosso tempo, e não com olhares ancorados em outro tempo. Assumimos a tarefa de olhar para o neopentecostalismo procurando compreendê-lo e não assumindo previamente uma postura judicativa. Não consideramos obscurantistas as denominações neopentecostais, mas entendemos que é um ponto obscuro para as ciências sociais contemporâneas a relação entre religião, saúde e prosperidade material.

Para enfrentar esse problema assumimos uma postura etnográfica de pesquisa e nos relacionamos com este movimento religioso assumindo, inclusive, a possibilidade de nos converter. Mesmo que isso não tenha acontecido, não podemos afirmar que saímos “ímmunes” do campo, pelo contrário, a nossa relação com as reuniões iurdianas e com os membros das igrejas que entrevistamos deixou marcas em nossa história de vida que tornaram possível a elaboração da tese. Vivenciamos no corpo a tensão entre uma biografia religiosa fortemente católica e pré-moderna e o medo e o risco de nos adentrarmos em um universo religioso que nos propunha e demandava uma outra disposição. A primeira era caracterizada pela idéia de que a religião é um campo da vida social que deve ficar imune à relação com outras esferas sociais, notadamente a economia, que Deus deve ser cultuado como o Senhor ao qual se pede, não se coage. Marcada pela contenção ou silenciamento da gestualidade, sempre padronizada, e , pelo ambiente calmo e sóbrio dos cultos e pela padronização da linguagem dos fiéis. Por outro lado, sentimos o risco e o medo de entrarmos em um universo religioso moderno que nos demandava abdicar de elementos muito caros à nossa compreensão da condição humana: a entrega i-mediata, sem mediação racional, da nossa vida a um poder absoluto, a reverência perante o dinheiro, a intervenção sem restrições no corpo, a comunicação com Deus mediada por fortes expressões corporais, a positivação da expressão do ódio, para citar as mais relevantes. Inicialmente esses elementos nos causaram temor, estranhamento, repulsa, porém, foi justamente o enfrentamento dos aspectos que considerávamos obscuros que nos permitiu levar o trabalho a termo.

Fazendo um resumo da nossa relação com o campo descreveremos brevemente as mudanças da nossa percepção dos cultos. Inicialmente procurávamos identificar os mais diversos sinais de exploração das pessoas presentes, tínhamos a certeza de que as manifestações demoníacas não passavam de simulacro, ficávamos atentos a como “os outros”, dos quais nos sentíamos muito distantes, se comportavam. Além disso, a participação nas reuniões iurdianas nos causava temor, sentíamos-nos fragilizados nos momentos em que se realizava a oração inicial para determinar a manifestação demoníaca. E, principalmente, tínhamos uma grande dificuldade para participar efetivamente das reuniões, para nos compenetrarmos nelas, situando-nos na posição de espectadores, mesmo tendo assumido como horizonte metodológico a etnografia. Evidentemente há um descompasso entre a decisão racional da escolha de um perfil investigativo e as nossas disposições morais que operam como uma barreira para concretizá-lo. Para a superação dessa brecha, a longa permanência no campo de pesquisa é fundamental.

Com o decorrer do tempo passamos a nos permitir realizar as diversas técnicas e expressões corporais que se fazem presentes nos rituais iurdianos, a orar e clamar pedindo pelos nossos problemas, recebendo a imposição de mãos e a técnica de cura de expulsão de demônios, passando da condição inicial de espectador para a de ator. Neste momento chegamos por diversas vezes a deixar de acompanhar sistematicamente a reunião pela compenetração com as orações. Este momento foi fundamental para compreender e aceitar a eficácia ritual da reunião iurdiana. Nossos registros começaram a afirmar a melhoria que sentíamos pela participação nos cultos, começamos a ter um olhar do campo que se aproximava do “nativo” e que nos permitiu compreender antes de julgar.

Por outro lado, o diálogo com o projeto *Homo Sacer* nos permitiu tecer uma ponte entre o legado cristão à tradição ocidental, constituído pelos registros teológicos da teologia política e da teologia econômica, que adquirem contornos particulares na modernidade, bem como a lançar novas luzes para compreender a maneira em que esse legado nos permite pensar o neopentecostalismo. Nesse sentido, destacamos a original compreensão de Giorgio Agamben da modernidade, que critica a suposta autonomia deste período histórico com relação aos fundamentos religiosos do ocidente. Esta é a uma face do problema que víamos na produção sociológica sobre o neopentecostalismo: assumir sua natureza moderna.

A compreensão da secularização como um conceito fundamental na política moderna das idéias, que se equivale com a política das idéias em torno do estatuto da modernidade, foi de crucial importância para orientar o processo investigativo, esse conceito foi uma chave de leitura fundamental para o nosso objeto de pesquisa. Esse entendimento nos permitiu colocar em questão leitura hegemônica da secularização no âmbito acadêmico, que concebe a modernidade como um período histórico no qual a esfera pública está completamente autonomizada de qualquer influência religiosa, e que situa a religião como uma dimensão da vida humana restrita à esfera privada. Conseguimos também avançar, fazendo a opção teórica de conceber o conceito de secularização como operador de passagem de forças da fundadas na transcendência para o plano imanente. Esse posicionamento levou-nos a compreender a modernidade como um período em que impera o religioso, e permitiu-nos verificar muitas continuidades entre os registros, supostamente seculares e desencantados da economia e da saúde humana, com aqueles da sacralização da saúde e da prosperidade material que verificamos no neopentecostalismo. Vimos também que esses registros convergiam em uma milenar promessa de cura integral, algo que, na modernidade, relativiza sua referência na transcendência, como algo além ou fora, para tornar-se uma promessa de redenção imanente, aqui e agora.

Nesse duplo sentido, tanto biográfico quanto teórico, consideramos importante o significado de ser contemporâneo, acima lembrado. Confrontar-nos com o neopentecostalismo ao nos percebermos nessa tensão entre pré-modernidade e modernidade, bem como situarmos teoricamente o neopentecostalismo como filho da modernidade significa, para nós, estar à procura de sermos contemporâneos. Além disso, percebemos que o espaço no qual era preciso rastrear as marcas modernas da sacralização da imanência no neopentecostalismo era o corpo. O corpo se apresenta como a mais forte expressão desse processo. Dessa maneira, o neopentecostalismo, enquanto expressão privilegiada da modernidade, *afirma* a modernidade quanto *se afirma* nesse período histórico.

Constatamos que o corpo no neopentecostalismo assume um caráter ambíguo, ao mesmo tempo em que é considerado uma materialidade destinada à corrupção, é o espaço em que se realiza a transformação da vida do indivíduo, cuja condição de possibilidade é a entrega incondicional da vida e do corpo (que neste

ponto se confundem) de cada membro ao poder soberano de Deus. Todos os registros teológicos neopentecostais têm, como vimos, o corpo como seu objeto. Procuramos explorar na multivocalidade do corpo as diversas maneiras de materialização desses registros teológicos, bem como problematizar o corpo no neopentecostalismo a partir da tensão entre teologia política e teologia econômica.

A teologia da guerra espiritual concebe o corpo como o palco da eterna guerra entre as forças espirituais do bem e do mal. O corpo é tanto o espaço em que se alojam os espíritos demoníacos, causando os mais diversos malefícios, como múltiplos tipos de doenças, problemas de relacionamento afetivo, insucesso financeiro, bem como aquele território destinado desde a entrada de Deus na história a ser a morada do Espírito Santo. O mundo é o espaço em que se enfrentam nos corpos as pessoas “de luz”, aquelas que possuem e estão possesadas pelo Espírito Santo, e as do “mal”, cujos corpos carregam os demônios, permitindo assim a ação diabólica no mundo que desafia a ordem imanente. O mundo, por ser o lugar em que habitam os anjos caídos, merece ser tratado com desconfiança, situando o fiel em permanente estado de vigilância para identificar a presença do mal.

A teologia da prosperidade, ao postular que os sacrifícios monetários, realizados nas formas de dízimos e ofertas, representam o melhor da nossa vida, promovem a devoção ao trabalho. A relação com Deus mediada pelo dinheiro deve ser concebida a partir do reconhecimento deste último como potência divina, tanto na modernidade quanto no neopentecostalismo. Dessa maneira, o dinheiro sacrificado se constitui como o fruto da laboriosidade humana para a glória de Deus, é o retorno da potência divina a seu lugar original de pertencimento. Todavia, notamos que a lógica econométrica largamente empregada nos estudos sobre o neopentecostalismo esquece, como brilhantemente lembrou Drance Elias da Silva (2006), que a realização de sacrifícios financeiros é realizada a partir da lógica da dádiva, do dar-receber-retribuir, mesmo esperando retribuição pelas ofertas. Esse autor constata que a realização de sacrifícios monetários está marcada pela gratuidade. Vimos no nosso trabalho que essa relação deve ser mantida no plano da ambigüidade, tanto da possibilidade da coerção a Deus, quanto da relação de gratuidade para com Ele.

Ao valermo-nos dos conceitos operativos do projeto *Homo Sacer* verificamos que estes nos abriam um rico horizonte interpretativo para compreender o

neopentecostalismo. Os conceitos da primeira parte do projeto, referenciada na teologia política, nos permitiram compreender a relação de sujeição do fiel ao poder de Deus e dos ministros que agem em forma vicária, os bispos, pastores e obreiros e obreiras. O conceito de vida nua se constituiu numa valiosa ferramenta conceitual, para compreender a relação entre a vida do fiel e o poder do Soberano. Entretanto, neste caso a entrega da vida pelo fiel é pressuposto da captura da vida pelo poder soberano, entendemos que no neopentecostalismo se realiza em primeiro lugar a entrega da vida ao poder do Soberano, constituindo um par entrega-captura. Isto é, a vida é entregue incondicionalmente a um poder absoluto de vida e morte no processo de conversão. Esse movimento se articula com a relação entre voz e linguagem. Quando se alcança o Batismo com o Espírito Santo, abdica-se da linguagem para tornar-se um instrumento do Espírito Santo. A apropriação do corpo pelo Espírito implica na expropriação da linguagem. Ser literalmente porta-voz do Espírito Santo demanda abandonar a linguagem e ganhar uma peculiar relação com uma voz originária. Paradoxalmente, abandonar a linguagem adquire a conotação de comandar aquele a quem o corpo foi entregue.

A relação com o poder de Deus neste caso é mediada pela aceitação de que o próprio corpo pode ser objeto de toda e qualquer intervenção para a expulsão do mal, o que adquire a maior dramaticidade quando este se manifesta no espaço sagrado do templo. O templo torna-se, dessa maneira, um espaço de exceção no qual a lei é suspensa. Um campo, como observamos nos casos “excepcionais”, nos quais não foi medida a violência para expulsar os demônios das mulheres que desafiaram o poder de Deus na Catedral da IURD. Também percebemos a lógica da exceção na metáfora militar sobre a qual se estruturam as relações entre pastores e obreiro(a)s, e que leva a obreiros e obreiras a obedecer imediatamente às ordens do comandante religioso. Por fim, mostramos como a purificação do mundo pelo neopentecostalismo brasileiro, sua cruzada contra as religiões mediúnicas e contra os corpos possuídos pelo mal, é um mandato. A vida dos fiéis neopentecostais entregue a Deus torna-se um instrumento divino para realizar a cura do mundo, que coincide com a expulsão dos demônios. Para um fiel neopentecostal, que tenha incorporado a cosmovisão deste movimento religioso, não pode haver descanso na sua vida porque antes deve estar devotado a cumprir o duplo mandato de vigilância do próprio corpo, para mantê-lo protegido do interesse demoníaco pelos corpos e para lutar permanentemente contra os espíritos malignos que assolam o mundo.

Quando nos valem os conceitos operativos da segunda parte do projeto *Homo Sacer*, relacionada com a teologia econômica, podemos compreender com maior profundidade os fundamentos do alto valor do agir para este movimento religioso, a centralidade da fé prática e da devoção à operosidade como forma de glorificar a Deus. A articulação entre *prónoia* e *oikonomía*, entre providência como ordem imanente e a primazia da prática, nos ajudou a compreender um aspecto decisivo do neopentecostalismo: a articulação entre a cura divina e a sacralização da riqueza. O ingresso no neopentecostalismo está fortemente marcado por uma des-ordem orgânica, familiar e/ou econômica, pelo acometimento de um desajuste, cuja cura significa a restituição da ordem natural imanente que é de criação divina. A cura e a conversão constituem uma transformação do indivíduo no e pelo corpo. Para exemplificar essa idéia, nos valem da cura de doenças. As pessoas que procuram a cura no neopentecostalismo passaram, via de regra, por um tratamento médico que não foi eficaz. Por esse motivo, o entendimento da doença passa por uma resignificação que vai do desajuste orgânico, para se tornar um estado de enfermidade que se inscreve na biografia do doente, ou, de maneira mais ampla, daqueles que se encontram em situação de exclusão da ordem imanente. A reversão desse processo, a cura, implica a restauração e a restituição do indivíduo, que se identifica plenamente com seu corpo, ao estado de normalidade, à ordem imanente.

Se articularmos a restauração da ordem imanente com o primado da práxis, veremos que se abre o horizonte para a devoção ao trabalho. Isto é, as pessoas curadas têm como dever agir no mundo para glorificar a Deus cujo fruto é a riqueza, tornada bem sagrado. A devolução do dízimo e das ofertas se inscreve nesse registro. No entanto, os sacrifícios financeiros também nos sinalizaram no sentido da relação de gratuidade para com Deus, conforme antes referido. Assim, a sacralização da operosidade, principal legado da teologia econômica ao ocidente, pode coincidir com a sacralização da gratuidade, com a entrega dos frutos da produção e do trabalho e da produção a um Ser essencialmente inoperoso, essencialmente sabático.

O conceito de glória também nos abriu um novo horizonte para problematizar a coerção ao divino, a cobrança a Deus mediada pelos dízimos e pelas ofertas. Com esta baliza teórica entendemos que pode ser considerado constitutivo do cristianismo o entendimento de que o fiel que age para glorificar a Deus está a

produzir a própria glória, a própria essência divina, e, portanto a vida divina é por ele produzida, dando-lhe o direito de coagir a Deus. O primado da práxis também nos permitiu propor uma releitura para a estrutura hierárquica das igrejas neopentecostais. No pentecostalismo de terceira onda se observa uma reatualização dos critérios que demarcam a posição dos membros na hierarquia eclesiástica cristã. Se na origem do cristianismo, o critério era a abstinência sexual, no neopentecostalismo se combinam o carisma e o trabalho dedicado à denominação, à realização da Obra, para utilizar a linguagem nativa iurdiana. Também pudemos perceber, orientados pelo conceito de enunciados performativos, que os pastores iurdianos, mediante a imitação da linguagem corporal do Bispo Edir Macedo, garantem sua onipresença nos cultos iurdianos. A onipresença do Bispo é corporal, imanente, material.

Esses dois registros convergem, como dissemos antes, na idéia da redenção imanente, que coincide com a sacralização da imanência, marca singular da modernidade. Portanto, a compreensão do neopentecostalismo não pode ser concebida como um projeto restrito ao âmbito cultural-institucional do campo religioso, mas deve ser situada como um projeto de compreensão da nossa contemporânea alta modernidade.

Devemos salientar que o nosso trabalho começou com um objeto cujo escopo era mais restrito que aquele que finalmente se configurou, inicialmente havíamos nos proposto a compreender as técnicas de cura de doenças nos rituais de cura. Entretanto, na medida que nos confrontamos com o esse objeto percebemos a necessidade de situá-lo teoricamente em um registro mais amplo, a da cura enquanto redenção imanente que guarda uma relação de implicação com a sacralização da imanência, ambos materializados no corpo. Por esse motivo optamos no nosso percurso de investigação pela tentativa de compreender a multivocalidade do corpo nesse contexto. Entendemos, todavia, que é necessário, em estudos posteriores, fazer o caminho de volta, isto é, realizar trabalhos com objetos específicos para as diferentes expressões do corpo no neopentecostalismo brasileiro, sempre articulados em um horizonte de totalidade.

Nos registros teológicos analisados pudemos perceber que a entrega incondicional do fiel a Deus é um limiar indecível entre a sujeição e a dessubjetivação total, no qual se situam as dobras possíveis da subjetividade. Perguntamo-nos: na subjetivação sem fissuras, no processo de in-corporação de

uma identidade que chega ao ponto, como nos dizia Mário Justino (2002), de não haver mais diferenças entre a IURD e o indivíduo, é possível que resida um espaço de subjetividade mesmo com e por causa da completa dessubjetivação? Pensamos que estas questões precisam ser enfrentadas em estudos posteriores, ficamos, por ora, no plano da conjectura. Seguindo a pista deixada por Heidegger sobre a relação com a técnica na modernidade, podemos repetir: onde reside o perigo aí também mora o que salva. Podemos pensar que no enfrentamento do risco da absoluta subjetivação é que pode residir o que permite sua superação, e nunca uma simples volta atrás.

Procurando por pistas que nos permitam pensar o que poderia significar a superação da situação contemporânea de radicalização da sujeição e da proliferação de dispositivos de subjetivação, e que encontra nas igrejas neopentecostais um lugar privilegiado de materialização, podemos vislumbrar em alguns escritos de Giorgio Agamben uma instigante referência. Em especial a condição ontológica do ser humano como um ser sabático, essencialmente inoperoso.

Para Giorgio Agamben, a operosidade a que está devotado o mundo globalizado e ocidentalizado esconde a condição sabática que é constitutiva do ser humano. Portanto, a superação da situação contemporânea não se daria pela via da revolução, como tradicionalmente concebida, mas pela de-posição dos dispositivos que tornam a produção e o trabalho imperativos da vida humana.

Neste ponto faz-se necessário recuperar o conceito de potência que orienta a reflexão do referido filósofo. Ele nos lembra que Aristóteles não concebe a relação entre ato e potência somente a partir da primazia do ato, isto é, que a potência somente tem valor como condição de possibilidade do ato. Para o filósofo grego o mais importante atributo da potência é ser potência da própria impotência, ser potência-de-não. Agamben afirma que:

A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao ato (Avicena – fiel, nisto, à intenção aristotélica – chama-a “potência perfeita” e a exemplifica na figura de um escriba no momento em que não escreve). Ela se mantém em relação com o ato na forma de sua suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, *pode soberanamente* a própria impotência (AGAMBEN, 2002, p. 53).

O pensador italiano recupera a idéia da potência da vida mediante o recurso à contemplação da própria vida, isto é, a vida que se relaciona consigo mesmo a

partir da contemplação torna-se pura potência, inoperosa. Nesse movimento é que algo como a subjetividade se torna possível. Nas palavras do autor:

A vida, que contempla a (própria) potência de agir, se torna inoperosa em todas as suas operações, vive somente (soltanto) a sua vivibilidade. [...] O “si”, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperatividade central em toda operação, como a *viv-ibilidade* de toda vida. Nesta inoperatividade, a vida que vivemos é somente a vida através da qual vivemos somente (soltanto) a nossa potência de agir e de viver, a nossa *ag-ibilidade* e la nostra *viv-ibilidade*. O *bíos* coincide aqui sem resíduos com a *zoé*. (AGAMBEN, 2007b, p. 274)

A contemplação da potência da vida como estratégia para a superação do reino da operosidade, somente é possível se assumirmos a tarefa de compreender o contemporâneo como uma realidade que é parte de um projeto em curso, como um sendo que sacraliza a devoção para o agir no plano imanente, e não como um desvio de rota, como uma patologia histórica. A abertura para uma outra vida está presente nas dobras, nas brechas do presente e não na nostalgia do passado. A subjetividade somente é possível na inoperatividade que nos abre a vivibilidade da vida, a potência da vida. A coincidência de *bíos* e *zoé* relaciona-se também com a reconciliação do humano e do animal, conforme Agamben propõe no livro “*O aberto*” (AGAMBEN, 2006b). Novamente o corpo é o espaço no qual se trava esta tensão, entre operosidade e inoperatividade.

No mais recente livro do pensador italiano, “*Nuditá*” (Nudez), a inoperatividade volta a merecer destaque, numa obra que ainda se considera inconclusa.¹⁶⁰ O recensor do referido livro, Stefano Catucci, nos brinda com uma sugestiva interpretação do conceito de inoperatividade:

A instituição da inoperatividade como modelo de uma práxis 'outra', não voltada para a eficiência e para a produção, mas para a recuperação daquela que Heidegger teria definido uma 'festa do pensamento', é aquilo que Agamben tem constantemente em vista, seja que enfrente a questão da ressurreição dos corpos, seja analisando um problema clássico da filosofia moderna como o do 'reconhecimento', ou releia os romances maiores de Kafka. (CANTUCCI, 2009)

A arte se torna, neste contexto, como o melhor modo de ser da inoperatividade. Nesse sentido Agamben resgata o valor da dança que permite “um novo uso do corpo humano”, sendo uma rica fonte de inspiração para imaginar o que estamos dizendo. Nela o corpo é sua linguagem, o pensamento se materializa

¹⁶⁰

Lamentavelmente não tivemos acesso à obra original no momento da produção do trabalho.

na forma de um gesto, tornando-se, como queria Valter Bracht (1999), *movimentopensamento*. A contemplação do corpo dançante nos remete ao ato de manter a potência como tal, a contemplação da potência. Lembramos, ainda, que o ato de contemplar a potência não pode ser reduzido à não-atividade. Pelo contrário, a potência se manter enquanto potência contemplativa de si mesma é o maior espaço de resistência. Agamben (2008c) entende que:

[...] a contemplação do poder não é simplesmente ócio e apraxia, mas algo parecido com uma inoperatividade interna à própria operação, que consiste em tornar inoperativo qualquer poder particular de agir e de fazer. A vida, que contempla seu próprio poder, torna-se inoperativa em todas as suas operações (p. 48).

Um novo uso do corpo somente é possível se o homem e a vida do seu corpo são incindíveis, inseparáveis, se a vida do homem se torna forma-de-vida. Ela é definida por Agamben como: “[...] *una vida que no puede separarse de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida*” (AGAMBEN, 2001, p. 13). A potência originária da forma-de-vida reside no pensamento, no trabalho intelectual, que, se pensado para além da cisão entre vida e sua forma, também permite pensar para além do dualismo corpo e sujeito. Portanto,

El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en cualquier parte en que se muestre la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí hay pensamiento, solo allí (Ibid., p. 20).

O conceito de corpo glorioso que está fundado em uma cisão que atravessa a toda a cultura ocidental serve-nos com uma chave de leitura para vislumbrar o significado de um novo uso do corpo:

[...] aquela entre uma função e a sua suspensão, entre um corpo que opera (age) de modo econômico, sobre a terra, e que exhibe só a sua perfeição, na glória eterna. Uma separação idêntica àquela que divide, em todas as religiões monoteístas, a criação e a redenção, para retomar os temas do ensaio que abre o livro. Reativar a memória desta origem teológica, conservada mas não percebida no moderno processo de secularização, é para Agamben o método que consente religar à raiz o que foi forçadamente separado... Corpo econômico, terreno, e corpo glorioso, celeste, não são dois corpos distintos, mas o mesmo corpo que a inoperatividade dissolve do vínculo com a produtividade e devolve a um 'novo possível uso comum'. (CANTUCCI, 2009)

Essa ambigüidade constitutiva da tradição ocidental que se materializa no corpo está presente no neopentecostalismo, como vimos ao longo deste trabalho, e por esse mesmo motivo talvez nele se encontrem também as possibilidades da sua superação, permitindo um novo uso comum do corpo.

Finalizamos inspirados nas precisas e contundentes palavras de Giorgio Agamben, nas quais vemos claramente retratada a idéia que expressamos acima e que resumem o lugar ambíguo do corpo no neopentecostalismo brasileiro: *“la vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de Occidente”* (AGAMBEN, 2007d, p. 522). *Extra corpore nulla salus.*

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985. 256p.

AGAMBEN, Giorgio. **Medios sin fin** – Notas sobre la política. Valencia: Pre-Textos, 2001. 121 p.

_____. **Homo Sacer** – o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *What is a paradigm?* 200-a. Disponível em: <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm.html> Acesso em: 15 de julho de 2008.

_____. *Qué es un dispositivo?* 200-b. Disponível em: <http://libertaddepalabra.tripod.com/id11.html> Acesso em: 10 de maio de 2007.

_____. **Infancia e historia**. 2ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004a. 222 p.

_____. **Estado de excepción** - *Homo Sacer, II, I* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004b. 176 p.

_____. Da teologia política à teologia econômica - entrevista com Giorgio Agamben. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**. Florianópolis: v.2, n.2, Jul./Dez., 2005a. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/734/581>. Acesso em: 15/10/2006.

_____. A política como profanação. Entrevista concedida a Vladimir Safatle. 2005b Disponível em: <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm> Acesso em: 12 de abril de 2007.

_____. *Homo Sacer II, 2*. Conferencia en Buenos Aires. 2005c. Disponível em: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2007/09/giorgio-agamben-homo-sacer-ii-2.html> Acesso em: 24 de março de 2007.

_____. Movimento. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**. Florianópolis: v.3, n.1, Jan./Jul., 2006a. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/748/638> Acesso em: 20 de agosto de 2007.

_____. **Lo abierto**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006b. 179 p.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007a. 95 p.

_____. **Il Regno e la gloria** – Per una genealogia del governo e della economia. Veneza: Neri Pozza Editore, 2007b. 333 p.

_____. **Estâncias** – a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: UFMG, 2007c. 263 p.

_____. **La potencia del pensamiento** Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007d. 526 p.

_____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (*Homo Sacer III*). São Paulo: Boitempo, 2008a.

_____. Qué es lo contemporáneo? **Milenio**. México DF 22 de novembro de 2008. Seção: Laberinto p. 4-5. 2008b

_____. Arte, inoperatividade, política. In: GUERREIRO, Antônio (Org.). **Política**. Porto: Fundação Serralves, 2008c. p. 39-49.

ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In: ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.) **Igreja Universal do Reino de Deus**: novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.

_____. Religião na metrópole paulistana. 200? Disponível em: http://www.centrodametropole.org.br/pdf/Religi_o_na_metr_pole_paulista_Ronald_o_A.pdf Acesso em: 20 de março de 2007.

ANTONIAZZI, Alberto (org.) **Nem anjos, nem demônios** – interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

APGAGUA, Renata. **A dádiva universal – reflexões em torno de um debate ficcional**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1999. 140p.

ARAÚJO, Marconi. A salvação é aqui e agora: o papel da cura entre os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus. **Universitas FACE**, Brasília, v. 4, n. 1-2, p. 167-194, 2007.

ASSMANN, Hugo. **A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina** – convite a um estudo. Rio de Janeiro: Vozes, 1986. 215 p.

_____. **Clamor do pobres e “racionalidade” econômica**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. 77 p.

_____. **Crítica à lógica da exclusão** – ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994. 143 p.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado** – ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989. 456 p.

ASSMANN, Selvino J. Estoicismo e helenização do cristianismo. **Revista de Ciências Humanas**, v. 11, n. 15, p. 24-38, março 1994.

BELARDINELLI, Alfonso L'Eden senza Dio - Cinque pericolose domande sul saggio del filosofo Agamben che, modestamente, vorrebbe mettere in gioco l'intera storia dell'umanità. Con un dispositivo. **Il Foglio**, 21 de abril de 2007. Disponível em: <http://georgiamada.splinder.com/post/11876820> Acesso em: 15 de julho de 2008.

BÉLIVEAU, Verónica G. Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del “estar bien” en dos grupos católicos emocionales. **Sociedad y religión**, n. 18-19, p. 67-85, 1999.

BENJAMIN, Walter **Para una crítica de la violencia**. Edición Electrónica da Escuela de Filosofía Universidad ARCIS – Santiago: Chile. Disponível em: www.philosophia.cl/

_____. Sobre o conceito de história. In: _____ **Obras escolhidas**. vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

_____. **Kapitalismus als Religion**. Disponível em http://www.volksbuehne-berlin.de/theorie/produktionstexte/schuld_und_suehne/walter_benjamin/2007 Acesso em: 20 de maio de 2007.

BENVENISTE, Émile. **Il vocabulario delle istutuzioni indoeuropee**. – volume 2 potere, diritto, religione. Turim: Einaudi Editore, 2001. 496 p.

BÍBLIA SAGRADA, A. Trad. João Ferreira de Almeida. 2a. Ed. Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 1993. 213 p.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, p. 62-80.

BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003.

BOLTON, Rodrigo K. Violência mítica y vida desnuda en el pensamiento de W. Benjamin. **A parte Rei. Revista de Filosofia**, n. 39, 2005. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/karmy39.pdf> Acesso em: 20 de fevereiro de 2006.

_____. G. Agamben: vida, política y potencia (aproximación al problema político de la vida). 2006. Disponível em: http://www.biopolitica.cl/docs/Karmy_AGAMBEN_VIDA_POLITICA_POTENCIA.pdf Acesso: 24 de abril de 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 274 p.

_____. A dissolução do religioso. In: _____ **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 119-125.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1979. 424 p.

BRACHT, Valter. **Educação Física e ciência** – cenas de um casamento (in)feliz. Ijuí: UNIJUÍ, 1999. 160 p.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade** – o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 485 p.

CAMPOS, Leonildo. S. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflito. In: CAMPOS, Leonildo S.; GUTIERREZ, Benjamin F. **Na força do Espírito** – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. p. 77-120, 1996a. _____ . Na força do Espírito: pentecostalismo, teologia e ética. In: CAMPOS, Leonildo S.; GUTIERREZ, Benjamin F. **Na força do Espírito** – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. p. 49-62, 1996b.

_____. **Teatro, templo e mercado** – organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Teatro, tempo e mercado: A Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante. VIII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/index.htm>. Acesso em: 20 de junho de 2006.

_____. O milenarismo intramundano dos novos pentecostais brasileiros. **Estudos da religião**, São Bernardo do Campo, v. 18, p. 99-119, junho, 2000.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov., 2005.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 307 p.

CATUCCI, Stefano Una rinnovata consistenza del nostro agire – Elogio della inoperosità. Disponível em: <http://www.ilmanifesto.it/il-manifesto/in-edicola/numero/20090213/pagina/13/pezzo/242132/> Acesso em: 20 de fevereiro de 2009.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder; KOLLER, Sílvia H.; LISBOA, Maria T. N. Religião, cura e saúde: um estudo entre neopentecostais. **Psicologia, ciência e profissão**, v. 24, n. 3, p. 82-91, 2004.

CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 1999. 316 p.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo** – o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996. 285 p.

DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAVID, H. M. S. **Saúde, cidadania e religiosidade – compreendendo as práticas populares para enfrentamento dos problemas de saúde**. “IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Na América Latina”. Rio de Janeiro, 1999. Disponível no site: <http://www.ifcs.br/jornadas> Acesso em: 15/05/2006.

DELEMUEAU, Jean. **O pecado e o medo** – a culpabilização no Ocidente séculos 13-18, volume 1. Bauru: EDUSC, 2003. 623 p.

DEMO, Pedro. **Introdução à metodologia da pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1997. 124 p.

DEUTSCHMANN, Christoph. Capitalism as a Religion? *An unorthodox analysis of entrepreneurship*. **European Journal of Social Theory**, Londres, v.4, n.4, p. 387-403, 2001.

DORAN, Marie-Christine. A Igreja Universal do Reino de Deus no México. In: ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.) **Igreja Universal do Reino de Deus: novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 93-99.

DUARTE, Luis. F. D. **Pessoa e dor no ocidente: o holismo metodológico n antropologia da saúde e doença**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, no. 9, p. 13-28, out. 1998.

ESPERANDIO, Mary Rute G. **Sacrifício e narcisismo – modo de subjetivação e religiosidade contemporânea**. Tese. Programa de Doutorado em Teologia. Escola Superior de Teologia (EST). São Leopoldo, 2006. 307p.

EVDOKIMOV, Paul. A pneumatologia dos padres na Economia da Salvação. Biblioteca Virtual da Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul. Disponível em:
http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/paul_evdokimov_a_pneutamotologia_dos_padres_na_economia_da_salvacao.html Acesso em: 24 de setembro de 2005.

FARAGUNA, Michele. Aristotele e le origini dell'*oikonomia* greca. **Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze**, n.4, 2004. Disponível em:
<http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040426173114966&edition=2009-01-01> Acesso em: 10/04/2008.

FENSTERSEIFER, Paulo E. **A Educação Física na crise da modernidade**. Ijuí: Unijuí, 1999. 304 p.

FERRARI, Odêmio A. **Bispo S/A – A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007. 259 p.

FERNANDES, Rubem C. et alii. **Novo nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. 263 p.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.) **Nem anjos, nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo**. p. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

_____. Protestantismo e democracia no Brasil. **Revue Lusotopie**, Bordeaux, 1999. Disponível em:
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston.pdf> Acesso em: 9 de março de 2005.

FOUCAULT, Michel. **Defender la sociedad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001. 287 p.

GAGNEBIN, Jean M. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 191-206, 1999.

GALIMBERTI, Umberto. **Il corpo**. Milão: Feltrinelli, 2003. 599 p.

GENEL, Kátia Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. **Methodos**, n. 4, 2004. Disponível em: <http://methodos.revues.org/document131.html> Acesso em: 14 de dezembro de 2006.

GESTEIRA, Heloisa M. A cura do corpo e a conversão da alma – conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XII. **Topoi**, v. 5, n. 8, p. 71-95, 2004.

GINER, Salvador. La religión civil. **REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Madri, n. 61, p. 23-55, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2000.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudo Avançados**, São Paulo, v. 52, n. 52, p. 47-62, 2004.

GÓMEZ, Manuel G. La contextualización léxico-cultural y religiosa de “secularidad, secularismo y secularización. Disponível em: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2816/1/Guerra,%20M.pdf> Acesso em: 11 de março de 2006.

GOMEZ, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.) **Nem anjos, nem demônios** – interpretações sociológicas do pentecostalismo. p. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 225-270.

GUTWIRTH, Jacques. Igreja Eletrônica e pentecostalismo autóctone. In: TEIXEIRA, S. A.; ORO, A. P. (Org.). **Brasil & França: ensaios de antropologia social**, Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992. p. 103-117.

HAYEK, Friedrich. Liberalismo In: CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy **Ideologias Políticas**, Brasília: UnB, 1981. p. 43-63.

HEGEL, Friedrich. **A razão na história** – Uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001. 130 p.

HENGSBACH, Friedhelm. Die Religion des Marktes. 20/10/2004 Disponível em: <http://www.sankt-georgen.de/nbi/pdf/beitrage/rel.pdf> Acesso em 10 de abril de 2007.

HERVIEU-LÈGER, Danielle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. **30 anos**: Igreja Universal do Reino de Deus. Rio de Janeiro: Unipro, 2008. 184p.

JASPERS, Karl. **O médico na era da técnica**. Lisboa: Edições 70, 1998. 134 p.

JORGE FILHO, José J. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Loyola, 1992. 299 p.

JUNGBLUT, Ailton L. Os domínios do maligno e seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal. **Debates NER**, Porto Alegre, n.4, julho de 2003, p. 35-41.

JUNIPER, James. *Homo Sacer and Biopower: Defending Foucault against Agamben's 'Oscillating' Critique*. Paper apresentado na *Australasian Political Studies Association Conference*, Newcastle, 2006.

JUSTINO, Mário. **Nos bastidores do Reino**: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Geração Editorial, 2002. 150 p.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 547 p.

LAPLANTINE, François. **Antropología de la enfermedad**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

Le BRETON, David. **Antropología del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002a. 254 p.

_____. **Sociología del cuerpo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002b. 110 p.

LEMKE, Thomas. A Zone of Indistinction— A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. **Outlines. Critical Social Studies**, v. 7, n. 1, p. 3-13, 2005.

LEPARGNEUR, Hubert. **O doente, a doença e a morte**. Campinas: Papirus, 1987. 208 p.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002. 16 p.

LÖWY, Michel. Le capitalisme comme religion : Max Weber et Walter Benjamin. Disponível em : <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097>. Acesso em: 10 de maio de 2006.

MACEDO, Edir. **A libertação da teologia**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1997a. 136 p.

_____. **O Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1997b. 136p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. volume 1**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1998. 112 p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. volume 2**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1999. 120 p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. volume 3**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2000a. 104 p.

_____. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2000b. 160 p.

_____. **O perfeito sacrifício: o significado espiritual dos dízimos e das ofertas**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2001a. 72 p.

_____. **O poder sobrenatural da fé**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal 2001b. 144 p.

_____. **As obras da carne e os frutos do Espírito**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005. 56 p.

_____. **Os mistérios da fé**. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2006. 80 p.

_____. **Fé e Dinheiro: o dinheiro é a raiz de todos os males?** Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2007. 32 p.

_____. **Fé e Dinheiro: conheça a única moeda de troca que podemos usar com Deus**. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008. 64 p.

MANCINELLI, Paola. 'In alto' e 'in avanti': la provvidenza e il progresso. **Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze**, n.6, 2006. Disponível em: <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20070125120450986> Acesso em: 10 de fevereiro de 2008.

MARCHESONI, Stefano. Come restituire la politica al suo rango ontológico. Per una lettura di *Homo Sacer* di Giorgio Agamben. Disponível em: <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~chora/testi2/Dossier4HomoSacer.htm> Acesso em: 30 de agosto de 2006.

MARIZ, Cecília. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.) **Nem anjos, nem demônios** – interpretações sociológicas do pentecostalismo. p. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 204-224.

_____. El Debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 13, 1995, p. 87-100.

_____. O Demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, p. 45-61.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**. n. 44, p. 24-44, março, 1996.

_____. O futuro não será protestante. In: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.sociologia-usp.br/jornadas/papers/mr06-01.doc> Acesso em: 06 de julho de 2006.

_____. **Neopentecostais** – sociologia do novo pentecostalismo brasileiro. São Paulo: Loyola, 1999. 246 p.

_____. O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal. Biblioteca Virtual Clacso, 199-. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/mariano.rtf> Acesso em: 15 de março de 2005.

_____. Secularização do Estado, liberdades religiosas e pluralismo religioso. In: III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología <http://www.naya.org.ar/>, 2002. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm Acesso em: 24 de maio de 2006.

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003a, p. 111-125.

_____. Guerra Espiritual: o protagonismo do Diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 4, 2003b, p. 21-34.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, p. 121-138.

MARRAMAO, Giacomo. **Céu e Terra: genealogia da secularização**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. 135 p.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001. 198 p.

MAUSS, M. Noção de técnica corporal. In: Marcel Mauss, **Sociologia e antropologia**, vol. 2. São Paulo: EPU, 1974.

MEDEIROS, Rangel Oliveira. **Igreja Universal do Reino de Deus: a construção discursiva da inclusão e da exclusão social – 1977 – 2004**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2005. 111p.

MILLS, Catherine. Agamben's messianic politics: biopolitics, abandonment and happy life. **Contretemps**, n. 5, dezembro 2005. Disponível em: www.usyd.edu.au/contretemps/5december2004/mills.pdf Acesso em: 24 de abril de 2007.

MONARES Andrés. Modernidad y crisis ambiental: en torno al fundamento de la relación naturaleza – ser humano en occidente. **Revista Austral de Ciencias Sociales**. Santiago de Chile, n. 3, p. 31-42, 1999.

_____. Cristianismo reformado y el problema del conocimiento en la ciencia occidental moderna: del pecado original al empirismo utilitário británico de los siglos XVII y XVIII. **Revista de Filosofía**. Concepción, Año 3, Nro. 1, 2004.

NELSON, Robert. H. What is “economic theology”? **The Princeton Seminary – Series**, v. 25, n. 1, p. 58-79, 2004.

_____. Sustainability, efficiency and God: economic, values and the sustainability debate. Janeiro, 1995. Disponível em: <http://www.puaf.umd.edu/faculty/nelson/annrev2.pdf> Acesso em: 05/04/2007.

OLIVEIRA, Pedro A. R. de A sacralidade imanente -uma releitura da sociologia da religião de E. Durkheim. Mimeo.

OLIVEIRA, Tatiana Savrasoff. **O jogo das dádivas – Considerações sobre a prática da aposta na Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de

Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba, 2006. 100 p.

ORO, Ari Pedro. 'Podem passar a sacolinha': um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**, Porto Alegre - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, v. 9, p. 7-44, 1992.

_____. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Disponível em: http://unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2002/articulo_14.pdf Acesso em 15 de abril de 2005.

ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.) **Igreja Universal do Reino de Deus: novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.
Renato Ortiz Religião e globalização 2001.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.

PALAUER, Wolfgang. Kapitalismus als religion. **Der Innsbrucker Theologischer Leserraum**. Disponível em: <http://info.uibk.ac.at/c/c2/theol/itl/283.html#h2>. Data de postagem: 03/10/2002. Acesso em: 15 de maio de 2007.

PERKINS, Steven R. Homoousios Doctrine and Non-Reductive Models of Consciousness: An Orthodox Christian Look at the Mind/Body Problem. **Quodlibet** – Online Journal of Christian Theology and Philosophy, v. 7, n. 2, abril-junho, 2005. Disponível em: <http://www.quodlibet.net/articles/perkins-mind.shtml> Acesso em: 6 de março de 2008.

PELBART, Peter P. Vida nua, vida besta, uma vida. **Trópico**. Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1.shl> Acesso em: 15 de abril de 2008.

PIERUCCI, Antonio. F. Secularização em Max Weber – Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, junho 1998, vol.13, no.37. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso Acesso em: 10/05/2006.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: **Globalização e Religião**. ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. A. (Org.), Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 249-262.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. VII Jornadas de Alternativas Religiosas na

América-Latina, Buenos Aires, 1997b. Disponível em:
<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/11.htm> Acesso em: 06 de junho de 2005.

_____. Religião e liberdade, religiões e liberdades. In: PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996a. p. 241-256.

_____. Liberdade de cultos na sociedade de serviços. In: PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996b. p. 275-285.

PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PINEZI, Ana K.; ROMANELLI, Geraldo. O mal exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. **Impulso**, Piracicaba, 2003, v. 14, n. 34, p. 65-74, 2003.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga: conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 257-274.

RABELO, Miriam. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, jul./set., 1993.

ROLIM, Francisco. C. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes: 1980. 207 p.

_____. **Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985. 260 p.

_____. **O que é o pentecostalismo?** São Paulo: Brasiliense 1987. 95 p.

SALMANN, Elmar. La globalizzazione tra teologia economica e 'xenologia'. Aristotele e le origini dell'*oikonomia* greca. **Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze**, n.4, 2004. Disponível em:
<http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040503210919997&edition=2006-05-01> Acesso em: 15 de março de 2005.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: **Globalização e Religião**. ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. A. (Org.), Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SCHILLING, Heinz. Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich. Antrittsvorlesung, julho, 1992. Disponível em: <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/schilling-heinz/PDF/Schilling.pdf> Acesso em: 19 de março de 2005.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Entrevista. **Revista Instituto Humanitas Unisinos (IHU)**, São Leopoldo, Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), 2006. Disponível em: http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=1638 Acesso em: 10 de outubro de 2008.

SCHMITT, Carl. **Catolicismo romano e forma política**. Lisboa: Hugin Editores, 1998. 55 p.

_____. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 168 p.

SEMÁN, Pablo. A Igreja Universal do Reino de Deus em Buenos Aires: a sintonia argentina de uma Igreja Brasileira. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/mr02-3.doc> Acesso em: 15 de setembro de 2008.

SFEZ, Lucien. **A saúde perfeita** – crítica de uma nova utopia. São Paulo; Loyola, 1996.

SILVA, Drance Elias da. A representação social do dinheiro entre os neopentecostais. **Revista Symposium**, ano 4, p. 51-62, dezembro 2000.

_____. **A sacração do dinheiro no neopentecostalismo** – religião e interesse à luz do sistema da dívida. 2006. 290 f. Tese (PPGS/UFPe) Recife, 2006.

_____. Mercado, sacrifício e consumo religioso no neopentecostalismo. In: I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões, 2007, João Pessoa. Anais. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/religoes/pdf/pluralismos/GT11/GT11TC09.pdf> Acesso: 15 de setembro de 2008.

_____. Despotencializando demônios por meios de dívidas e desafios. **Revista Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, n. 33, p. 27-41, dezembro de 2007b.

SUNG, Jung. M. **A idolatria do capital e a morte dos pobres**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. 152 p.

_____. Teologia & economia – repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1995. 271 p.

_____. Novas formas de legitimação da economia: desafios para ética e teologia. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, 2001. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_sung.pdf. Acesso: 15 de maio de 2007.

SUPPANZ, Werner V. Säkularisierung als Modernisierung. Newsletter **Moderne**, edição especial, 2001, p. 16-22.

SZASZ, Thomas. **La teología de la medicina**. Barcelona: Tusquets, 1981. 237p.

TAVARES, Fátima G. R. Usos e significados da terapêutica no contexto religioso contemporâneo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 187-199, 2006.

TAVOLARO, Douglas. **O Bispo: a história revelada do Bispo Macedo**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007. 265 p.

TERUYA, Teresa K. A ética puritana, a educação, a ciência e a tecnologia na Inglaterra do século XVII. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**. Maringá, v. 26, n. 1, p. 117-121, junho de 2004.

VELHO, Otávio G. Globalização antropologia e religião. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.3, no.1, p.133-154, abr. 1997.

VÍCTORA, Ceres. G.; KNAUTH, Daniela. R.; HASSEN, Maria. de N. **Pesquisa qualitativa em saúde: uma introdução ao tema**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 133 p.

VITALE, Fernando Recensão: Giorgio Agamben – Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Disponível em: <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20070531094137611&edition=2006-05-01> Acesso em: 19 de novembro de 2007.

WAQUANT, Löic. **Corpo e Alma** – notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 293 p.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1979. 5ª ed. 530 p.

_____. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2003. 128 p.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras: 2004a. 335 p.

_____. **Economía y sociedad** – Esbozo de una sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004b.

_____. **História geral da economia**. São Paulo: Centauro, 2006. 336 p.

WEISZ, Gabriel. **El juego viviente** – indagaciones sobre las partes ocultas del juego viviente. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 1993. 183 p.

WYNARCZYK, Hilário. La guerra espiritual en el campo evangélico. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 13, 1995, p. 152-168.

Jornais

Folha de São Paulo, 06/05/2007.

Jornal Folha de São Paulo, 15/12/2007.

Folha *Online* - <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u370903.shtml>

Folha Universal, 08/06/08.

Folha Universal, 23/12/07.

Revistas

Carta Capital, 3/09/2008.

Veja *online*, dezembro de 2007 <http://veja.abril.com.br/121207/radar.shtml>

Veja, 20/08/1997.